ابو خلدون

ساطع الحصري

دراسات عن مقدمة ابن خلدون

مطبعة الكشاف بيروت

١٩٤٣

دراسات

عن

مقدمة ابن خلدون

ابو خلدون
ساطع الحصري

المؤلف

دراسات
عن
مقدمة ابن خلدون

مطبعة الكشاف بيروت

١٩٤٣

كلمة المؤلف

ان كتابة دراسة مفصلة عن مقدمة ابن خلدون ، كانت من أعز الاماني التي لم أنقطع عن التفكير بها ، وعن العمل لاعداد وسائلها ، منذ مدة غير يسيرة .

انها كانت من جملة المشاريع الفكرية التي وضعتها لنفسي ، بغية إنجازها في الوقت الذي أتخلص فيه من أعباء الأعمال الرسمية ، وأتفرغ الى الدرس والتأليف في المسائل التربيوية والاجتماعية .

ان ظروف السنة الأخيرة قد رفعت عن عاتقي أعباء الأعمال الرسمية ، فمنحتني الوقت اللازم لتحقيق هذا المشروع ؛ غير انها — في الوقت نفسه — أبعدتني عن كتبي وأوراقي ، فحرمتني من وسائل تحقيق امنيتي ، بالاحاطة التي كنت أستعد لها ، والدقة التي كنت أتوخاها .

ومع هذا ، فقد رأيت أن أشغل اوقاتي بكتابة بعض الدراسات عن مقدمة ابن خلدون ، بقدر ما تسمح لي الذاكرة من جهة ، وبقدر ما تساعدني المراجع التي استطيع الحصول عليها في ظروفي الحالية من جهة اخرى ... آملاً ان تكون هذه الدراسات ممهدة للدراسة التامة التي لا أزال امني النفس بها .

فمن أجل ذلك ، أقدمت على كتابة هذه الدراسات على شكل مقالات متفرقة .

ولما تجمعت لدي هذه الكمية منها ، رأيت أن أنشرها ، لاعتقادي بأنها ستكون مفيدة في حالتها الحاضرة أيضاً .

واذا سمحت لي الظروف — في المستقبل — لاستئناف العمل فيها ، وإدماجها في الدراسة التامة التي ذكرتها ، فسأكون مغتبطاً باكمال المشروع الذي كنت قد وضعت خططه منذ سنين عديدة .

وإلاّ ، فسأكون قد قدمت « بعض النماذج » و « بعض الخطط » لدراسات علمية عن مقدمة ابن خلدون ، يستطيع أن يستفيد منها كل من يقدم على مطالعة المقدمة بامعان ... كما يستطيع أن ينسج على منوالها ويقدم على اتمامها ، كل من يريد التوسع والتعمق في دراسة هذه المقدمة الخالدة ، دراسة علمية شاملة ...

وحسبي هذا خدمة لذكرى مؤلفها العظيم .

أبو خلدون

ساطع الحصري

بيروت — ٢٠ كانون الاول ١٩٤٢ —

توطئة

— ١ —

دراسات عن مقدمة ابن خلدون ...

اسطر هذه الكلمات ، وكأني اسمع همس معترض يعترض عليّ ، قائلاً :

— دراسات عن مقدمة ابن خلدون ؟.. ولماذا اخترت هذا الموضوع المبتذل المعاد ؟ ان مقدمة ابن خلدون منتشرة بين أيدي جميع المتنورين من الناطقين بالضاد . وقد كتب الدكتور طه حسين اطروحة عن « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، كما نشر الاستاذ عبد الله عنان كتابا عن « ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ».. وقد نشر عدد غير قليل من المفكرين والكتاب ، عدداً لا بأس به من البحوث والفصول والمقالات عن ابن خلدون ومقدمة ابن خلدون ، في مختلف الكتب والجرائد والمجلات . فلا نتعدى الحقيقة اذا قلنا : ما من مفكر ولا مؤرخ عربي ، حظي من كثرة الذكر وذيوع الصيت بما حظي به ابن خلدون . فما الفائدة من العودة الى هذا الموضوع ، بعد جميع هذه الكتابات والنشرات ؟. ألم يكن من الاجدر بك ، ومن الاوفق لمصلحة قرائك ان تنتخب موضوعاً آخر ، أكثر جدة وطرافة من هذا الموضوع ؟

— غير اني لم اسلم بوجاهة مثل هذه الاعتراضات والملاحظات ؛ لانني اعتقد بان الطرافة في الدراسات لا تتأتى من جدة الموضوع وحده ، بل قد تتولد من طرافة الطريقة والاتجاه ايضاً .. وانا ، مع احترامي للكتب والمقالات والدراسات التي نشرت بالعربية عن ابن خلدون ومقدمة ابن

خلدون ، أرى انها ظلت بعيدة عن استيفاء حاجة البحث في هـذا الموضوع الخصب الهام ، من نواحيه المختلفة ؛ فاعتقد بان هناك حاجة ماسة الى اكمال تلك الابحاث والدراسات واتمامها ؛ كما ان هنـاك ضرورة قصوى لاعـادة النظر واستئناف البحث في معظم تلك الدراسات ، بطرق واساليب اخرى ، وفق وجهات نظر جديدة .

ومما يظهر هذه الحاجة بجلاء أعظم ، ويبرهن على هذه الضرورة بوضوح أتم : ان الابحاث والدراسات المنشورة عن ابن خلدون باللغة العربية ، قليـلة وضئيلة جداً ، بالنسبة الى ما نشر عنه في اللغات الاخرى ، ولا سيما في اللغات الاوروبية . وهناك عدد غير قليل من الدراسات العلمية القيّمـة عن ابن خلدون وآرائه المختلفة ، لا تزال غير منقولة الى العربية .

ومن الغريب ، ان اهم الدراسات التي كتبت باقلام بعض الشبان العرب ايضاً ، ظلت خارجة عن نطاق « المطبوعات العربية » الى الآن : فقد نشر الدكتور كامل عياد — من الشام — اطروحة باللغة الالمانية ، سنة ١٩٣٠ عن « نظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع » ؛ كما نشر الدكتور صبحي المحمصاني — من بيروت — اطروحة باللغة الفرنسية ، سنـة ١٩٣٢ ، عن « آراء ابن خلدون الاقتصادية » ... وكلتا الاطروحتان بقيتا غير مترجمتين الى العربية ، بالرغم من مرور اثنتي عشر سنة على انتشار الاولى ، ومرور عشرة سنوات عـلى انتشار الثانية ؛ فاستفادة متنوري العرب من الاطروحة الاولى لا تزال تتوقف على معرفة الالمانية ، كما ان الاستفادة من الثـانية لا تزال تتطلب معرفة الفرنسية ..

واني أعتقد ، لذلك ، كل الاعتقاد بان الجيل المثقف الحاضر ، مقصر في اداء واجباته نحو هذا المفكر العربي العظيم تقصيراً كبيراً ...

***

ان هـذا التقصير الكبير ، لا يتجلى في « ضئالة الدراسات » فحسب ؛ بل يظهر في « رداءة الطبعات » ايضاً : فان جميع طبعات المقدمة التي صدرت عن مطابع القاهرة وبيروت وانتشرت في جميع أنحاء العالم العربي ، مشوبة بنواقص كثيرة واغلاط فادحة .

ذلك لان جميع هذه الطبعات منقولة عن طبعة بولاق، التي كان قد قام باعبائها الشيخ نصر الهوريني في القاهرة ، قبل مدة تزيد على ثمانية عقود من السنين ؛ والشيخ المومى اليه كان بعيداً — بطبيعة ثقافته — عن ادراك المبادىء الاساسية التي يجب مراعاتها في نشر مثل هذه المؤلفات القديمة .

فجميع الطبعات الشرقية تكاد تكون خالية من الشروح والتعليقات : فان الشروح القليلة المبعثرة فيها ، لو جمعت في محل واحد ، لما ملأت اكثر من ثلاث صفحات ؛ زد على ذلك ، ان هذه الشروح ، قلما تخرج عن نطاق « الايضاحات اللغوية » : فانها لا تستهدف — على الغالب — شيئاً غير ذكر معاني بعض الكلمات . هذا مع ان الترجمة التركية موشاة ببعض الايضاحات المطولة ؛ لا سيما ، والترجمة الفرنسية مملوءة بمئات ومئات من الشروح والتعليقات التي تحوم حول المعلومات اللغوية والادبية والجغرافية والتاريخية الضرورية لفهم ابحاث المقدمة ، حق الفهم .

ومما يستلفت الانظار في هذا الصدد ، ان الطبعات المتداولة مشوبة بعدد غير قليل من الاغلاط المطبعية ، التي تارة تغير معنى العبارات ، وطوراً تجردها من كل معنى معقول ، وتارة اخرى تقلب معناها رأساً على عقب .

مثلا : ان بعض الطبعات مسخت كلمة « اليقين » الى شكل « أينين » ، فابتدعت هذه العبارة الغريبة : « قال كبيرهم افلاطون ان الالهيات لا يوصل فيها الى أينين » . كما انها حرّفت « الحقيقة المتعقلة » وجعلتها « الحقيقة المتعلقة » ، واستبدلت عبارة « يحلق فوقها » بعبارة « يلحق

فوقها » ؛ انها مسخت « العلوم الآلية » مسخاً غريباً ، حولها الى « العلوم الالهية » ؛ وحرفت تركيب « سن بكره » وجعلته « بين نكرة » ، فجردته بذلك عن كل معنى معقول ؛ كما حولت « عالم القردة » الى « عالم القدرة » ، فغيرت المعنى المقصود تغييراً هائلا *

وقد تطفلت بعض الطبعات بزيادة أداة «إلا» في جملة نافية ، فقلبت معناها رأساً على عقب ؛ وبعكس ذلك ، قد حذفت كلمة « ليس » من عبارة اخرى ، فجردتها من كل معنى مفهوم . كما انها اسقطت عدة كلمات من بعض العبارات ، من غير أن تنتبه الى ان ذلك قد جعل العبارة عديمة المعنى . **

ومن الامور الغريبة ، ان الطبعات المصرية والشامية ناقصة من حيث المتون والفصول ايضاً : فاذا قارنا احدى هذه الطبعات بطبعة بارس ، التي كان تعهدها المستشرق « كاترمير » — في نفس السنة التي كان قد اتم فيها الشيخ نصر الهوريني طبعة بولاق في مصر — نجد انه ينقص منها احد عشر فصلا كاملا من الفصول المهمة ، كما ينقص منها عدد غير قليل من الابحاث

* راجعوا طبعة المطبعة الأدبية في بيروت والمطبعة التجارية في القاهرة : ص ٥١٧ ، ٣٨ ، ٣٦٢ ، ٥٣٦ ، ٤٠ ، ٩٦ .

ان الاغلاط الثلاثة الاخيرة موجودة في طبعة المطبعة البهية (ص ٣٩٦ ، ٢٩ ، ٦٨) ، وفي طبعة مطبعة التقدم (ص ٤٤٦ ، ٣٢ ، ٧٧) أيضاً .

واما الغلطتان الاخيرتان فموجودتان في طبعة بولاق أيضاً .

** طبعة المطبعة الادبية في بيروت والمطبعة التجارية في القاهرة :

(ص — ١٦٨) « ان الحيوانات المفترسة لا تسافد (الا) اذا كانت في ملكة الآدميين » والعبارة الصحيحة خالية من الاداة الا .

(ص — ٤١٩) « والكمال في الصنائع اضافي بكمال مطلق » والعبارة الصحيحة هي : « والكمال في الصنائع اضافي ، وليس بكمال مطلق » .

(ص — ٢٨) — « حتى يكون مستوعباً لاسباب كل خبره » . فقد سقط من هذه العبارة خمس كلمات ، واما العبارة الصحيحة ، فهي : « حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث ، واقفاً على اصول كل خبره » .

والفقرات من الفصول المختلفة . واذا احصينا مجموع صفحات هـذه الفصول والفقرات الناقصة ، نجد انها تزيد على الستين .

ومن الغريب ان طبعات مقدمة ابن خلدون المنتشرة في العالم العربي ظلت على هذه الحال من النقص المعيب منذ مدة تزيد على ثلاثة ارباع القرن . . ومن الاغرب ، ان الابحاث والدراسات المنشورة بالعربية عن مقدمة ابن خلدون ، لم تنتبه الى هذا النقص ، فلم تعمل على تلافيه ، ولم تلفت الانظار اليه ، الى الآن .

— ٢ —

هذا ، واني أرى ان هناك قضية هامة اخرى ، تستحق الملاحظة والعناية أكثر من جميع الامور التي ذكرتها آنفاً :

ان الذين يطالعون مقدمة ابن خلدون يقرأونها عادة كما تقرأ الكتب الحديثة ، وينتقدونها بوجه عام كما تنتقد المؤلفات العصرية . ومعظم الذين يكتبون عن المقدمة أيضاً ينحون هذا المنحى نفسه ، ويميلون الى وزن الآراء الواردة فيها بموازين المكتسبات العلمية الحالية ، من غير ان يلتفتوا الى عدد القرون التي تفصل بيننا وبين تاريخ كتابة المقدمة المذكورة . في حين ان قيمة المؤلفات القديمة ، ومنزلة المفكرين القدماء — في تاريخ العلوم والافكار — لا يمكن أن تقدر على هذه الطريقة .

ذلك لأن كل عالم ومفكر يشترك — بوجه عام — مع معاصريه في معظم آرائهم ، فيشاطرهم أكثر أخطائهم ، ولا يمتاز عليهم الا في « بعض الآراء » التي يتوفق الى ابتكارها ، و« بعض المعلومات » التي يتوصل الى اكتشافها . .

ولهذا السبب ، نرى ان منزلة الباحث والمفكر في « تاريخ العلوم والأفكار » ، لا تتعين بملاحظة « جميع الآراء الصائبة والخاطئة » المنبثة في

كتاباته ومؤلفاته المختلفة ، بل تتقرر بملاحظة « الآراء المبتكرة » التي يسمو بها على معاصريه ، و« الحقائق الجديدة» التي يضيفها الى المكتسبات الفكرية البشرية ، و« الخدمات التي يقوم بها » بهذه الصورة ، في سبيل تقدم الأفكار والعلوم ... كل ذلك بقطع النظر عن الآراء الخاطئة التي يبقى فيها مشتركاً مع معاصريه ، بطبيعة الحال .

ان عدم ملاحظة هذا الدستور الاساسي ، في دراسة المفكرين والعلماء القدماء ، يحول دون تقدير منزلتهم العلمية حق قدرها . ومحاذير ذلك تكتسب خطورة خاصة ، عندما يعود الامر الى عظماء المفكرين الذين يكونون في منزلة ابن خلدون ، والى امهات المؤلفات التي تكون على شاكلة مقدمته المشهورة ؛ لأن مقدمة ابن خلدون ، من المؤلفات الجامعة التي تتطرق الى عدد كبير من المسائل والمواضيع : انها تتناول بالبحث والنظر مسائل كثيرة ومتنوعة جداً ، من الديانة الى التجارة ، من النبوة الى الطبابة ، من الرؤيا الى التربية ، من السياسة الى النجامة ، من أوزان الشعر الى عمران المدن ، من مبادىء الموسيقى الى اساليب الحرب ، من موارد الدولة الى اصناف العلوم ... وخلاصة القول : ان كل ما له علاقة بالاجتماع الانساني والعمران البشري يأخذ نصيباً من بحوث المقدمة ... فلا ينتظر من مؤلفها ان يكون مبتكراً ومصيباً في جميع هذه المواضيع المتنوعة؛ بل لا بد له من ان يكون ناقلا لآراء معاصريه في معظم تلك المسائل والمواضيع .

فاذا قرأ القارىء مقدمة ابن خلدون ، من غير ان يراعي الدستور الآنف الذكر ، فقد يعود بفكرة خاطئة تماماً ، عنها وعن مؤلفها . لانه قد يبقى تحت تأثير مختلف الاخطاء المنبثة في صحائف الكتاب ؛ والفكرة السيئة التي تستولي على ذهنه من جراء ذلك ، قد تؤثر على محاكمته ، فتحول دون التفاته الى الآراء القيمة المنتشرة في سائر اقسام الكتاب .

ان اصول البحوث العلمية ، تتطلب من كل باحث يقدم على مطالعة كتاب قديم ، ان يتأمل في كل موضوع من مواضيعه — وكل مسألة من مسائله — على حدة ، وان يعرف حق المعرفة بان « خطورة الاخطاء » التي تلفى في الكتب القديمة ، لا يجوز ان توزن بالموازين الفكرية العصرية ، بل يجب ان تقدر بموازين تاريخية خاصة . ولا حاجة للبيان ، ان هذه الموازين الخاصة ، لا يمكن ان تتقرر الا بتتبع « تطورات الفكر البشري » بوجه عام

هذا مبدأ هام ، يجب ألا نهمله ابداً ، عندما نقرأ وندرس مقدمة ابن خلدون : يجب علينا ألا ننسى انه من رجال القرن الرابع عشر للميلاد ؛ كما يجب علينا ان نرجع الى تاريخ العلوم والافكار ، عندما نقرأ كل فصل من فصوله ونتأمل في كل رأي من آرائه ، ونستعرض ما كان يقول به المفكرون في هذا الصدد ، في العصر الذي عاش فيه ، وفي العصور التي أتت بعده .

— ٣ —

انني لم أقل بهذا المبدأ ، ولم اضع هذا الدستور تعصباً وتحزباً لابن خلدون . بل قلت بهذا المبدأ ، لانني وجدته سائداً في تاريخ العلوم والعلماء ؛ وسردت هذا الدستور ، لانني رأيته رائد القوم على الدوام .

واقول بلا تردد : لولا ذلك ، لما استطاع أحد من المفكرين والعلماء السالفين ، أن يحتفظ بمكانته العلمية والفكرية ، في هذا العصر ، بين تطور العلوم الهائل ، وتقدمها المستمر

هذا ، ارسطو .. الذي يعد اكبر المفكرين الذين عرفتهم البشرية ، والذي يلقب لذلك بلقب « المعلم الأول » .. هذا ارسطو نفسه ، قد وقع في أخطاء وأغلاط كثيرة وكبيرة جداً ، في مؤلفاته المختلفة ؛ فاذا أراد أحدنا ان يحصيها ويجمعها ، لاستطاع ان يؤلف منها مجلداً ضخماً ..

ان بعض هذه الاخطاء والاغلاط ، كانت جوهرية خطيرة ، تتعلق

باسس العلوم نفسها :

كان ارسطو يقول ، مثلًا — في ميدان علوم الطبيعة — بنظرية العناصر الاربعة ، ويعتبر كلًا من الماء والهواء والتراب والنار عنصراً من عناصر الاشياء .. ومن المعلوم ان علمي الفيزياء والكيمياء ، قد قاما على انكار هذه النظرية من أساسها .

وكان يقول — في ساحة علم الحياة — بنظرية « التناسل التلقائي » ، ويعتقد بان الديدان والحشرات تتولد من تلقاء نفسها ، من الطين والجيف . ومن المعلوم ان علم الحياة الحالي ، قد برهن على بطلان هذه النظرية برهنة قاطعة .

وكان ارسطو يقول — في ساحة الاجتماعيات — بضرورة الرق ، ويعتقد بان الاسترقاق من ضرورات الحياة الاجتماعية ؛ وكان يعلل اعتقاده هذا ، بقوله « ان بعض الناس خلقوا ليكونوا أسياداً ، وبعضهم خلقوا ليكونوا عبيداً » ؛ حتى انه كان يرى ان « الغزو للحصول على العبيد » مشروع بقدر « الصيد لاقتناص الحيوانات » ... ومن المعلوم ان تطورات الحياة الاجتماعية سارت دائمًا على اساس انكار هذا الرأي ، بوجه حاسم بات .

وزيادة على كل ذلك ، فان بعض الآراء التي قال بها ارسطو كانت من نوع السفسطات والمغالطات . فقد قال — مثلًا — : « ان الخط المستقيم ، لا يمكن ان يكون كاملًا ، بوجه من الوجوه . لان هذا الخط المستقيم ، اذا كان غير متناه كان غير كامل ، اذ ان الكمال في الخط لا يتم الا عندما يكون له شكل مرسوم بوضوح ؛ واما اذا كان الخط المستقيم المذكور متناهياً ، فلا يكون كاملًا ايضاً ؛ لانه ، يبقى في هذه الحالة ، ما هو خارج عنه ، بطبيعة الامر ... » ومن الواضح ان كل ذلك من لغو الكلام ، وهو يدل على المغالطة في البرهنة والبيان .

فاذا كان ارسطو لا يزال يتمتع بمنزلة ممتازة ومكانة خارقة ، في

تاريخ العلوم والافكار، فما ذلك الا لان التاريخ المذكور يراعي على الدوام المبدأ الذي ذكرته آنفاً .

وما قلته عن ارسطو في هذا الصدد ، يصح في غيره من العلماء والمفكرين ايضاً : فليس بين هؤلاء — من سقراط الى كونت ، ومن بقراط الى فرويد — ، من يعد عظيماً لانه لم يخطىء في آرائه وكتاباته قط ؛ بل انهم يعدون من العظماء ، على رغم الاخطاء التي وقعوا فيها والاغلاط التي قالوا بها ...

— ٤ —

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد : ان موقفنا —نحن الناطقين بالضاد— تجاه مقدمة ابن خلدون ، يختلف بطبيعته عن مواقفنا تجاه مؤلفات أمثاله من الغربيين . ذلك لاننا لا نطلع — عادة — على آراء القدماء من الغربيين، الا من خلال بعض المقتطفات والدراسات ؛ فنتوهم بان كل ما قاله هؤلاء وكتبوه كان على ذلك الطراز . مع ان تلك المقتطفات والدراسات، تستهدف — بوجه عام — اظهار منزلتهم العلمية ، فلا تحتوي في حقيقة الامر الا على الجوهر الهام ، والزبدة المنتقاة من آرائهم وكتاباتهم الاصلية . بينما نحن نطلع على ما قاله ابن خلدون ، من قراءة مقدمته مباشرة ، ونحيط علماً بكل ما جاء فيها من غث وثمين ... فالمقارنة التي تحدث في اذهاننا ، بهذه الصورة ، بين ابن خلدون وبين أمثاله الغربيين ، تكون بعيدة عن الحق والحقيقة ، بطبيعة الامر .

ان مثلنا في مثل هذه المقارنات ، كمثل من يريد أن يقوم بمقارنة بين المناجم المختلفة ، فيقدم على الموازنة بين الفلز الطبيعي الموجود في أحدها ، وبين المعادن الصافية والجواهر اللامعة المستخرجة من غيرها ... من غير أن ينتبه الى ان تلك المعادن والجواهر أيضاً كانت ممزوجة ومخلوطة بمواد ترابية

وحجرية خسيسة ، وانها لم تظهر بظهرها الحالي الآ بعد تصفيتها من النفايات؛ كما ان الفلز الطبيعي الموجود في المنجم الاول ايضاً يحتوي على جوهر ثمين ، — قد يبهر الابصار — مثل تلك الجواهر ، بل أكثر منهـا ، اذا ما عولج وصفي مثلها .

من البديهي ، ان المقـارنات يجب ان تجري تحت شروط متساوية : فعلينا اما أن نقارن الفلز الطبيعي بالفلز الطبيعي ، واما ان نقارن المعـدن المستخرج والمصفى بالمعدن المستخرج والمصفى . واما مقارنة الفلز الطبيعي المستخرج من منجم ما ، بالمعدن المصفى المستحصل من منجم آخر ، فما لا يتفق مع مقتضيات العقل والمنطق ، بوجه من الوجوه .

فيجب علينـا أن نتجنب سلوك مثل هذه الطرق في دراسة ابن خلدون : يجوز لنا أن نقارن المقدمة بكتاب من أمثالها مقارنة شاملة تامة ؛ كما يحق لنا أن نقارن الاراء الثمينة المستخرجة منها بما استخرج من أمثالها . واما المقارنة بين المقدمة بهيئتها المجموعة وبين الاراء القيمة المستخرجة من الكتب المماثلة لها ، فما لا يجوز أبداً .

***

ان المقالات التالية ترمي ، قبل كل شيء ، الى تطبيق هذا المبدأ في دراسة مقدمة ابن خلدون ، واظهار منزلة مؤلفها العظيم ، على هذا الاساس القويم .

بيروت — ٢٠ آذار ١٩٤٢ —

مدخل

على هامش المقدمة

جولة
بين التواريخ والمؤرخين

كثيراً ما لاحظت ان بعض الذين يتصفحون « مقدمـة ابن خلدون » تصفح العجلان لا يلبثون أن يعرضوا عن قراءتها ، بسبب الفصول والابحاث المتعلقة بالكهانة والنجامة والرؤيا والسحر ، التي يلفونها فيها ..

فقد سمعت غير واحد منهم يقول : ان ابن خلدون يعتقد بكل هذه الخرافات، ويفرد لها فصولا خاصة ؛ فكيف يجوز لنا أن نعتبره –مع ذلك– عالماً كبيراً ، وأن نسميه مؤرخاً عظيماً ؟..

ولقد لقيت من يقول: ان ابن خلدون ينهي كل فصل من فصول مقدمته بذكر الله ، وبالرجوع الى علم الله ؛ انه يكتب في آخر كل بحث من بحوثه تقريباً « والله اعلم بالصواب » أو « والله يعلم وأنتم لاتعلمون » أو « وفوق كل ذي علم عليم » ... فكيف يمكننا ان نوفق بين مثل هذه العبارات وبين « نزعة الابحاث العلمية » التي يجب ألا تستند الى شيء غير « الدلائل العقلية » ؟.

أما أنا ، فأقول لهؤلاء ، ولكل من يقدم على قراءة مقدمة ابن خلدون : يجب علينا ألا ننسى ابداً ان كاتب هذه المقدمة من رجال القرن الرابع عشر للميلاد ؛ فيترتب علينا ان نتساءل : الى أية درجة يحق لنا ان نؤاخذ هذا المفكر ونلومه على ما كتبه حول هذه الامور ، وفي هذا الصدد ، قبل مدة تزيد على خمسة قرون ونصف قرن ؟

وللاجابة على هذا السؤال ، يجدر بنا ان نقوم بجولة سريعة بين التواريخ والمؤرخين ، لنستعرض المواقف التي كان يقفها أسلاف ابن خلدون وأخلافه من المفكرين والمؤرخين ، تجاه هذه المسائل والامور .

— ١ —

التاريخ والكهانة

ان جميع التواريخ والآثار القديمة تدل دلالة قطعية على ان الانسان قد شعر — منذ اقدم الازمنة — برغبة شديدة لمعرفة ما سيحدث في المستقبل ؛ واعتقد بان هذه المعرفة ، من الامور التي يمكن الوصول اليها بوسائل متنوعة وطرق شتى .

واليونان انفسهم ساهموا في هذا الاعتقاد ، وحافظوا عليه ، حتى في عهود ازدهار التفكير الفلسفي العقلاني Rationalisme . فقد اعتقدوا بان الآلهة تبين مقاصدها من حين الى حين ، تارة رداً على اسئلة السائلين ، وطوراً من غير سؤال من احد الآدميين . واما الوسائط التي تستخدمها الآلهة لاظهار مقاصدها ، واعلان انذاراتها بهذه الصورة — على زعم اليونانيين — فقد كانت متنوعة جداً : الكهان ، والطيور ، والنسور ، والصواعق .. كانت من أهم تلك الوسائط وأعمها ؛ فمعرفة المستقبل ، مما يتم بتفسير الكلمات التي تصدر عن السنة الكهان ، تحت بعض الشروط ومختلف الطقوس ؛ أو بالاستدلال من صرخات الطيور وحركاتها ؛ أو بملاحظة بعض العلائم التي تظهر في أحشاء القرابين ، وعلى الاخص في اكبادها ..

هذه المعتقدات أدت الى تأسيس بعض المعابد المختصة بالكهانة ، وكونت الكهان الاختصاصيين في استجواب الآلهة ، وتعبير انذاراتها المختلفة .

ان الاعتقاد بالكهانة والكهان على هذا المنوال ، ساد على أذهان اليونانيين بوجه عام . حتى ان معظم مفكريهم أيضاً خضعوا لاحكام هذا الاعتقاد : ولذلك ، نجد ان الكهانة قد لعبت دوراً هاماً في تاريخ اليونان .

حتى ان بعض المؤرخين ادعوا بان كل « تاريخ اليونان بمثابة فصل كبير من فصول تاريخ الكهانات العام » *

والمؤرخون اهتموا اهتماماً كبيراً بتسجيل اخبار الكهانة ، منذ عهد « هرودوت » الشهير . فان التاريخ الذي خلفه لنا « أبو التاريخ » هـذا — مثلاً — مملوء باخبار الكهانات التي تتخلل جميع الوقائع ، على صور شتى :

يبدأ هرودوت تاريخه هذا ، بترجمة حياة «قره زوس» Crésus ، ويقص لنا أخبار الكهانات التي أحاطت بحياة هذا الملك العظيم ، في كل صفحة من صفحاتها المتتالية :

كان لقره زوس ولدان ؛ الاول كان زكياً سليم الحواس ، ولكن الثاني كان محروماً من نعمة السمع والكلام .

ولما كان الملك نائماً ، في ليلة من الليالي ، زاره « الحلم » (هـذا تعبير هرودوت نفسه) زاره الحلم ، وانبأه بمصير ابنه الاول : قال له انه سيموت مجروحاً بطعنة حديدة حادة . فلما استيقظ الملك قره زوس ، فزع من هـذا الحلم فزعاً شديداً ، وأسرع في اتخاذ كل التدابير الممكنة لصيانة حياة ابنه الغالية، على ضوء هذا النبأ المخيف : أبعد جميع الآلات الحـادة ، وجميع وسائل الحرب من أبهاء القصر ؛ واقدم على تزويج ابنه حالاً ، وقطعه عن اعمال الحرب وقيادة الجيش . غير ان كل ذلك لم يجده نفعاً : فقد راجعه بعد مدة وجيزة جماعـة من الفلاحين ، باثين له شكواهم من خنزير بري ، أخذ يلحق بهم اضراراً فادحة ؛ واسترحموا منه ان يوفد ابنه مع جماعـة من الصيادين ، لاقتناص الخنزير وتخليصهم من شروره .. امتنع قره زوس عن ايفاد ابنه ، في بادىء الامر ، بحجـة زواجه الجديد ؛ ووعد القوم بارسال امهر الصيادين لتخليصهم من النكبة التي ذكروها . غير ان الابن اعترض

* L. de Gérin - Ricard, Histoire de l'occultisme - p 74

على والده ، ورغب في الالتحاق بالجماعة ؛ فاضطر الوالد عندئذ الى مكاشفة ابنه بقصة الرؤيا . ولكن الابن ، حينما اطلع على تفاصيل الحلم ، قال له : ان الحلم قد اخبرك بانني سأموت بتأثير حديدة حادة ؛ على ان قرون الخنازير ليست من الحديد ؛ فلا محل للتخوف منها .. وبعد هذه المحاورة ، سلم قره زوس باصابة رأي ابنه ، فوافق على ذهابه لاقتناص الخنزير .

غير انه ، خلال اعمال المطاردة ، طاش سهم أحد المرافقين ، فأصاب ابن الملك ، وأرداه قتيلا ... فتحققت بذلك نبوءة الرؤيا ...

وبعد موت ابنه الاول على هذا الوجه الفاجع ، وجه قره زوس كل اهتمامه الى ابنه الثاني ، بطبيعة الحال : ضاعف جهوده لمعالجته وتخليصه من علة البكم والصمم ، بكل الوسائل الممكنة . وفي الاخير رأى ان يستشير الآلهة ، بواسطة عرافة « دلفى » ، وأوفد من يسألها : متى سيتكلم ابنه ؟.. غير ان العرافة اجابت قائلة : « ايها الملك ، لا تتمنى ان تسمع في قصرك صوت ابنك .. فخير لك ألا تسمعه ابداً .. لانه سيتكلم في اليوم الذي ستبدأ فيه نكباتك .. »

وقد صح — فيما بعد — ما تنبأت به العرافة تماماً ؛ لان ابن قره زوس لم يتكلم الا في اليوم الذي استولى الفرس على عاصمة ملكه : عندما همّ جندي من جنودهم على قتل والده ، صاح الولد ، لاول مرة : « ايها الجندي ، لاتقتل قره زوس ! »

ولكن أخبار الكهانة المتعلقة بهذا الملك ، لاتقتصر على ما حدث بولديه ، بل تشمل جميع صفحات الحروب التي قامت بينه وبين الماديين ايضاً :

كان الماديون قد توسعوا توسعاً كبيراً ، واخذوا يهددون بلاد اليونان . ففكر قره زوس بالتأهب لمحاربتهم ؛ غير انه ، قبل الاقدام على ذلك ، رأى ان يستشير الالهة في هذا الشأن ؛ كما انه رأى ان يمتحن الكهان والعرافين ،

قبل الاقدام على هذه الاستشارة ، فوضع خطة متقنة جداً لهذا الامتحان :

لقد أرسل قره زوس وفداً خاصاً لكل معبد من معابد الكهانة الموجودة يومذاك في بلاد اليونان وآسيا الصغرى وليبيا ، وزوّد الوفود بالتعليمات التالية : على جميع الوفود ان تغادر العاصمة في يوم واحد ، وان تنتظر في المعابد التي اوفدت اليها ، حتى مرور مائة يوم كامل على تاريخ السفر ، وفي ذلك اليوم تراجع كاهن المعبد ، وتسأله السؤال التالي : « ماذا يعمل الآن قره زوس ، ملك الساردين ؟ » ثم تدوّن الاجوبة التي تتلقاها ؛ وبعد ذلك ترجع قافلة ، لتسلم الاجوبة المكتوبة اليه ..

ولما عادت الوفود ، واجتمعت الاجوبة ، فتح قره زوس الكتابات وقرأها . ولم يكد يطلع على جواب كاهنة دلفي ، إلاّ آمن بقدرتها التامة على معرفة الغيوب : قالت الكاهنة ، حالما دخل الوفد عليها ، قبل أن تصغي الى سؤاله « أنا أعرف أبعاد البحار وعدد رمالها ؛ أنا اسمع الابكم وأفهم من لا يتكلم .. وها أنا الآن ، أشم رائحة سلحفاة غليظة الجلد ، تغلي مع لحم غنم طري .. تحتها شبهان ، حولها شبهان ، وفوقها شبهان .. »

وفي الواقع ، ان قره زوس كان قد قام بعمل غريب جداً ، لا يمكن ان يخطر على بال احد ابداً : بعد مرور مائة يوم على سفر الوفود ، استحضر سلحفاة وغنماً ، وقطّعها قطعاً قطعاً ، ثم وضعها في قدر ، وغطى القدر ، وأشعل تحته النار . والقدر الذي استعمله لهذا الغرض العجيب ، كان من الشبهان ! والكاهنة كانت عرفت كل ذلك ، مع ان الوفود كانت غادرت العاصمة قبل مائة يوم من ذلك التاريخ ، ومع ان هذه الاعمال والتفاصيل كانت في منتهى الغرابة والشذوذ .

بعد ان تأكد قره زوس ، على هذا المنوال ، من قدرة عرافة دلفي ، قرر ان يستشيرها في امر محاربة الماديين : ضحى للآلهة ثلاثة آلاف رأس

من جميع اجناس الحيوانات الاهلية ، وهيأ مجموعة كبيرة من الهدايا الثمينة ، وأرسلها الى دلفي مع وفد خاص ، لاستشارة الآلهة بواسطة الكاهنة .

عندما سألوا الكاهنة : « هل يجب على قره زوس ان يحارب الماديين؟ » أجابتهم قائلة : « اذا حاربهم ستخرب دولة كبيرة ».

وعندما سألوها : « هل سيكون عمر دولة قره زوس طويلة ؟ » أجابتهم قائلة : « ان دولته ستعيش الى ان يصبح البغل ملكاً على الماديين » .

لقد سر قره زوس من هذه الاجوبة سروراً كبيراً ؛ لانه قال في نفسه « ان البغل لا يمكن أن يصبح ملكاً ؛ إذن ، فان دولتي ستعيش على مر الايام ، في حين ان دولة الماديين الكبيرة ستنهار حتماً ... »

وبناء على هذه الملاحظة ، أخذ يعد العدة لمحاربة الماديين ، بكل اطمئنان ..

غير ان الامور جرت على خلاف ما توقعه قره زوس ، والماديون تغلبوا عليه وأسروه ...

ان ملك الماديين اراد — في بادىء الامر — ان يحرق قره زوس بالنار . غير انه عدل عن هذه الفكرة بعد ذلك ، بسبب سلسلة طويلة من الحوادث الغريبة المملوءة بالخوارق والمعجزات ... عدل ملك الماديين عن احراق قره زوس وامر بفك الاصفاد والاغلال التي كانوا قد كبلوه بها . عندئذ طلب قره زوس من الملك المنتصر ، ان يترك له تلك الاصفاد ، بغية ارسالها الى معبد دلفي ، بقصد لوم الآلهة على عملها الشائن . وبعد ان حصل على الموافقة أرسل الاصفاد الى المعبد المذكور مع وفد خاص ؛ ووجه الى الآلهة الاسئلة التالية : « هل يليق بالآلهة ان تخدع الانسان ؟ انه لم يقدم على الحرب الا بعد ان عرف منها ، بان حربه ستنتهي بانقراض دولة الماديين ، وبأن دولته هو ستستمر الى ان يصبح البغل ملكاً على الماديين . ومع هذا ، فان الامور قد جرت على

عكس ذلك تماماً : ها قد دالت دولته ، كما انه اصبح أسيراً في أيدي المنتصرين عليه . ألا تحمرّ وجوه الآلهة خجلا من هذه النتيجة الشائنة ؟

« هذا ، وهل يليق بالآلهة ان تكون ناكرة الجميل الى هذا الحد ؟ انه كان قدم لها كل تلك الضحايا وكل تلك الهدايا ؛ وانها ، مع ذلك ، قد سمحت للوقائع بان تجرفه الى هذا المصير المؤلم ؟ . . . »

ولكن اجوبة الآلهة على هذه الاسئلة ، بواسطة الكاهنة ، جاءت مسكتة تماماً : « لا يحق لقره زوس ان يتذمر مما حدث . لان كل ما حدث ، لم يكن مخالفاً لما كانت انبأت به الكاهنة ، بوجه من الوجوه : فان دولة كبيرة قد انهارت فعلا ، هي دولته هو ؛ وذلك حدث حقيقة بعد ان اصبح البغل ملكاً على الماديين : ان البغل الذي جاء ذكره في الكهانة هو الملك (كورش Cyrus) نفسه ؛ لانه من جنسين مختلفين : من ام نبيلة من سلالة الملوك ، واب وضيع من الرعاع . فالذنب ذنبه هو ، لانه اقدم على الحرب ، من غير ان يفهم معاني الكلمات التي قالتها الكاهنة . فلا يحق لقره زوس ان يوجه اللوم الى الآلهة ابداً . . »

يشرح ابو التاريخ هرودوت كل هذه الوقائع والكهانات ، بتفصيل يشبه تفاصيل الروايات القصصية تماماً .

غير ان اخبار الكهانة في تاريخ هرودوت ، لا تنحصر بالقسم الباحث عن حياة قره زوس وحروبه وحده ؛ بل هي تتخلل الجائه الاخرى ايضاً :

ان الكهانة لعبت دوراً هاماً في موقعة « ترموبولس » الشهيرة ايضاً ، على رواية هرودوت : لقد راجع الاسبارطيون كاهنة دلفي ، منذ بدء الحرب ليعرفوا مصير الامور . فقالت الكاهنة : « ان صدمة الفرس ستكون عنيفة جداً ، بحيث لا تستطيع ان تتحملها قوة الثيران أو قدرة الاسود . فلا بد من حدوث احد الامرين التاليين : اما ان تدمر المدينة المشهورة على يد

احفاد « برسه ئوس » ، واما ان تبكي اسبارطه موت ملك منحدر من نسل هرقل » ... ان « ليونيداس » Léonidas الشهير ، ضحى بنفسه في تلك المعركة ، بعد ان اطلع على هذه الكهانة ؛ لانه اراد — بعمله هذا — ان يحقق الامر الثاني ، لكي لا يترك مجالا لحدوث الامر الاول !..

ان الكهانة قامت بدور هام جداً ، في معركة (سالاميس)ايضاً : يروى هرودوت في تاريخه المشهور ، بان الآتينيين أرادوا ان يستشيروا كاهنة دلفي ، خلال الحروب المادية ؛ فأرسلوا وفداً خاصاً لهذا الغرض . ان الكلمات التي سمعها الوفد من الكاهنة — في بادىء الامر — كانت في منتهى الفظاعة : لأن الاله أجاب ، قائلا : « غادروا منازلكم ، اخلوا حصونكم ، واهجروا بلادكم ، فارين الى اقاصي الارض . فان آتينه ستدمر تدميراً هائلا ، وستصبح طعمة للنيران .. (مارس) المخيف سيأتي على عجلة سورية ، وسيخرب المدن والحصون . ان الآلهة تفزع من هول النكبة ، والعرق يتصبب على تماثيلهم ؛ وها قد بدأ يقطر من سقف حرمهم دم اسود ، ينبيء بهول الكارثة التي تهددكم .. اخرجوا ايها الآتينيون ، وتسلحوا بالصبر والشجاعة ، أمام هذه الكوارث المقدره ... »

اغتم رجال الوفد من هذه التنبؤات الفظيعة غماً شديداً . غير ان احد نبلاء المدينة ، عندما رأى آثار الغم والكآبة التي استولت عليهم ، نصحهم بمراجعة الكاهنة مرة ثانية ؛ حاملين أغصان الزيتون ، بصفتهم متضرعين... عمل الوفد بهذه النصيحة ، ووجه الى « آبولون » التضرعات التالية : « ايها الاله ، بحرمة أغصان الزيتون التي نحملها بأيدينا ، الطف بنا بحكم اكثر مساعدة لمقدرات وطننا .. وإلا ، فنحن سوف لا نخرج من حرمك أبداً ، وسنبقى فيه الى ان نموت جميعاً ... »

اما الكاهنة الكبرى ، فقالت لهم عندئذ ما يلي : « ان باللاس لم

يتوفق الى اقناع زفس . ومع هـذا ، فاليكم نصيحة اخرى ، ستكون النهائية : لقد سمح زفس لبااللاس بجدار من خشب ؛ فعندما يستولي الاعداء على جميع ما في بلادكم سوف لا يستطيعون ان يستولوا عليه ، أو ان يدمروه ؛ فانكم ستجدون السلامة فيه . فلا تنتظروا وصول جحافل المشاة والخيالة التي ستأتي لمهاجمتكم ؛ بل اذهبوا ، واقلبوا لها ظهر المجن . سيأتي يوم تستطيعون فيه مقاومتها . واما انتِ ، يا سالاميس الالهية ، فستفقدين أولاد النساء ... »

هذه الكلمات ظهرت للوفد اكثر ملاءمة من الاولى ؛ فكتبوا كل الكلمات التي سمعوها من الكاهنة ، ثم عادوا بها الى اثينة ونقلوها الى الشعب

غير ان الآراء اختلفت في تأويل هذه الكلمات : ماذا قصدت الآلهة من قولها « جدار من خشب » ؟ بعضهم قال ان القصد من ذلك هو حصن المدينة ، لانه كان فيما مضى مدعماً بالاخشاب ؛ وبعضهم ذهب الى ان المقصود منه هو السفن . والجميع تخوفوا من العبارة الاخيرة : لانها كانت تدل في ظاهرها على انهم سينكسرون في سالاميس ، اذا اقدموا على محاربة الاعداء بحراً . ولكن « تميستوقلس » عارض الجميع ، وادعى عكس ذلك تماماً ؛ وقال : « ان النكبة المذكورة في العبارة الاخيرة تعود الى الاعداء ، لا الى الآثينيين ؛ وإلا ، لما قالت الآلهة سالاميس الالهية ، بل لقالت سالاميس التعسة .. » ولهذا اقترح المشار اليه التهيؤ لحرب بحرية ؛ لان الجدار الخشبي الذي جاء ذكره في أقوال الكاهنة ، انما يرمز الى السفن التي تشترك في حرب بحرية ...

والاثينيون عملوا في الاخير برأي تميستوقليس هذا ، فانتصروا على اعدائهم في موقعة سالاميس ، وفق تنبؤات الكاهنة ...

انني أعتقد بان هذه الامثلة كافية لاعطاء فكرة واضحة عن قوة ايمان

هرودوت بالكهانة ، وعن المكانة الخطيرة التي خصصها لها بين وقائع التاريخ . كما اعتقد بانها تغنينا عن الاستشهاد بسائر مؤرخي اليونان .

***

اما الرومان ، فانهم أيضاً اعتقدوا بالكهانة ، وعملوا بمقتضياتها ، في جميع أدوار تاريخهم الطويل . انهم توغلوا بوجه خاص في التكهنات المستندة الى معاينة أحشاء الحيوانات وأكبادها ، وتتبع حركات الطيور وصرخاتها ؟ ولذلك ، أخذوا يربّون بعض الطيور والحيوانات في ساحات بعض المعابد وجوارها بقصد الاستفادة منها في شؤون الكهانة عند مسيس الحاجة اليها . كما نقلوا بعض كتب الكهانة اليونانية الى الكابيتول ، وعهدوا بمهمة مراجعة تلك الكتب الى جماعة منتخبة وفق تقاليد معينة .

وزيادة على كل ذلك ، فقد طبقوا « نزعة التقنين » التي امتازوا بها ، على شؤون الكهانة أيضاً : وقد عينوا — تارة بالعرف والتقاليد وتارة بالانظمة والقوانين — الأشخاص الذين « يحق لهم » و« يترتب عليهم » القيام بامور الكهانة والعرافة ، في كل من الاسرة والمدينة والدولة .

ومعظم أباطرة الرومان كانوا يراجعون العرافين والكهان ، قبل ان يقدموا على تقرير الامور الخطيرة . حتى ان مجلس السناتو نفسه ، كان يستشير « مجمع الكهان » في الكابيتول ، بصورة رسمية ، في بعض الاحيان .

فقد غالى الرومان في هذا المضمار مغالاة شديدة ، حتى انهم سنوا ، في الاخير — سنة ١٤٠ ق . م . — قانوناً يحتم مراجعة « مجمع الكهان » في الشؤون الهامة ..

ان التواريخ التي كتبها مؤرخو الرومان أيضاً مملوءة بأخبار الكهانات .

***

ان المؤرخين القدماء ، عند اليونان والرومان ، لم يكتفوا بتسجيل أخبار

هذا النوع من الكهانات ، بل اهتموا بتسجيل بعض الحوادث العجيبة ، الخارقة للعادة ، أيضاً . وذلك لاعتقادهم بان جميع هذه الحوادث الشاذة — كحدوث الزلازل الارضية ، وثوران البراكين ، وظهور الكواكب المذنّبة ، وولادة المسوخ الانسانية أو الحيوانية — ما هي الا انذارات من الآلهة ، للاخبار بما سيحدث من الامور الهامة في المستقبل القريب . ان مهمة الكهان والعرافين كانت تشمل تفسير وتأويل مثل هذه الحوادث والاحوال أيضاً ، لمعرفة الغيب ، واستكناه المستقبل ..

ان كتب الرومان مملوءة بأخبار هذا النوع من الكهانات . وقد جمع المؤرخ اللاتيني « فاليريوس ماكسيموس » **Valérius maximus** في كتابه « الوقائع والاحول المشهورة » أمثلة كثيرة من ذلك .

فمنها قصة « الفرس والارنب » خلاله الحروب المادية : عينما أقدم «كورش» على غزو بلاد اليونان ، حدثت حادثة عجيبة جداً . فَرَسٌ ولدَت أرنباً ، في اللحظة التي اجتازت جيوش الماديين جبل آتوس . ان هذه الحادثة الخارقة للعادة كانت اشارة من الآلهة الى نتائج غزوة كورش : ان الملك الذي ستر البحار باساطيله الكبيرة ، فاستولى على البراري بجيوشه الجرارة ، اضطر الى الهروب من ساحات الحروب كالارنب الجبان ...

ومنها ، حكاية الملك ميداس والنمل : عندما كان ميداس **Midas** ملك ليديا طفلا ، حدثت له حادثة غريبة جداً ؛ أتت النمل على فمه خلال نومه ، ووضعت بين شفتيه بضعة حبوب من القمح . فقد دهش أهله من هذه الحادثة الغريبة وراجعوا العرافين لتفسير معناها . وكان الجواب الذي تلقوه منهم مسراً جداً ؛ اذ انهم قالوا : سيكون ميداس في المستقبل أغنى الناس في العالم .. ان هذا التكهن قد تحقق تماماً : لان ثروة الملك ميداس بلغت مبلغا هائلاً ، فاقت مجموع ثروات كل الملوك في العالم ..

يقول فاريوس ماكسيموس ، بعد سرد هذه القصة : « غير ان قصة النمل مع الملك ميداس ، تعتبر لا شيء بجانب حادثة النحل مع افلاطون . فان النمل إذا بشرت عائلة ميداس بثروة فانية ، فان النحل بشرت عائلة افلاطون بسعادة سرمدية : لما كان افلاطون رضيعاً ينام في المهد ، جاءت النحل ووضعت عسلها بين شفتيه الرقيقتين . وحينما سمع العرافون بهذه الواقعة ، قالوا : هذا يدل على ان الكلمات التي ستصدر من فمه ستكون في منتهى الحلاوة ، تفوق حلاوة جميع الاشياء . ومن المعلوم ان هذه الكهانة ايضاً تحققت تماماً .

ان امثال هذه الاخبار والروايات كثيرة جداً في مؤلفات الكثيرين من الكتاب والمؤرخين من الرومان ، مثل « جستنس » ، و « تيتوس ليفيوس » و « بلينيوس » .

فقد كتب مثلا المؤرخ المشهور تيتوس ليفيوس **Titus Livius** في جملة ما كتبه من الاخبار :

« في سنة ٥٩٠ من تاريخ روما ، تكلم ثور في مدينة فروسيتون ، وولد بغل ذو ثلاثة ارجل في ريات ؛ فقتل في السنة نفسها « اوكتافيوس » **Octavius** حاكم سوريا ، على يد ليزياس ، معلم آنتيوخوس .

« في سنة ٦٠٦ من التاريخ المذكور ، ولد طفل ذو ثلاثة ارجل مع يد واحدة ، في آمينتان ؛ ففي نفس السنة ارتكب هاسدروبال **Hasdrubal** مظالم فجيعة نحو اسرى الرومان خلال حصار مدينة قرطاجة ؛ وبعد مدة قليلة استولى استشيبيون اميليان **Scipion Emilien** على المدينة المذكورة ودمرها تدميراً .

« في سنة ٦١١ ، ولد طفل خنثي ، في لوني ؛ ومع ان هذا الطفل القي في البحر عقب ولادته ، بامر الكهنة ، فقد حدث طاعون هائل في تلك المدينة ، حصد النفوس حصداً ولم يترك مجالا حتى لدفن الاموات ؛ كما ان الجيش

الروماني نكب بهزيمة شنعاء ، في السنة نفسها ... » .

ونرى ان نذكر هنا ما كتبه الشاعر اللاتيني الشهير « فيرجيليوس » Virgilius عن الحوادث العجيبة التي حدثت قبيل موت القيصر ، منذرة بهذا الحدث الخطير :

« زلازل الارض الشديدة ، عواصف البحار الهائلة ، عواء الكلاب المفزعة ، صياح الطيور المشؤومة ، ثوران البراكين المحرقة ... كلها كانت تنذر بقرب وقوع حادث خطير . ولقد سمعت في جرمانيا قعقعة الاسلحة في كل انحاء السماء ؛ وحدثت زلازل شديدة في جبال الآلب ؛ وسمعت أصوات هائلة في الغابات الهادئة ؛ كما شوهدت طيوف باهتة في الامسيات ... واعجب من كل ذلك : ان البهائم تكلمت ، والانهر توقفت ، والارض تفجرت .. وقد لوحظ في المعابد ان العاج بكى متألماً ، والشبهان تصبب عرقاً ... والدماء نبعت من الآبار .. وفي الليالي ، تغلغلت في اجواء المدن عواء الذئاب . ولم تتوال الصواعق في يوم من الايام بالكثرة التي حدثت في ذلك العهد ؛ ولم تشتعل المذنبات في السماء ، بالشدة التي اشتعلت بها في التاريخ المذكور» ..

ولعل اغرب الامثلة لمثل هذه الاخبار والكهانات ، هو ما رواه المؤرخ الاسباني « بولس اوروزيوس » Paulus Orosius ، الذي عاش في القرن الخامس والذي يعد من اعظم تلامذة القديس اوغسطين . فقد روى المؤرخ المذكور الحادثة التالية وفسرها كما يلي :

« لقد تفجرت ، في سنة ولادة المسيح ، عين زيت في دكان رجل فقير ، في مدينة روما . وسال الزيت من العين المذكورة بغزارة ، يوماً كاملا» لا يشك المؤرخ اوروزيوس ، بان هذا الحادث العجيب كان يشير الى مجيء المسيح : « لان الزيت ، هو مادة الدهون النصرانية ؛ واما حدوث الحادث

في دكان رجل فقير ، فكان يدل على ان كنيسة المسيح ستحتضن الفقراء والاغنياء ، العبيد والاسياد ، على حد سواء ... »

ـ ٢ ـ

التاريخ والنجامة

ان الاعتقاد بتأثير النجوم وسائر الاجرام السماوية في الحوادث الكونية والمقدرات البشرية ، سيطر على اذهان العوام والمفكرين على حد سواء ، منذ القرون الاولى حتى اواخر القرن السابع عشر ؛ وقد ظل مسيطراً على اذهان الناس في كثير من البلاد الاوروبية حتى خلال القرن الثامن عشر نفسه .

ان هذا الاعتقاد القديم ، ولد نوعاً خاصاً من الكهانة ، عرفت باسم « النِجامة » أو « التنجيم » وهي ترمي الى الكشف « عما سيحدث في المستقبل » بملاحظة حركات النجوم وأوضاعها المختلفة .

فقد زعم المنجمون ان كل واحد من الكواكب الثابتة والسيارة ، وكل مجموعة من مجموعات النجوم المسماة باسم « البروج » يمتاز بنوع خاص من التأثير على مقدرات الانسان . ولذلك صاروا يرصدون حركات النجوم ، ويتتبعون حركاتها المختلفة ، لمعرفة ما سيحدث من الشؤون، من جهة في حياة الدول والامم ، ومن جهة اخرى في حياة الاشخاص الذين يولدون في كل دقيقة وساعة من كل يوم .

نشأت النجامة وترعرعت في معابد الكلدان ؛ ثم انتقلت بواسطتهم الى اليونان فالرومان .

وقد وجدت النجامة لنفسها ارضاً خصبة جداً ، في ظل الامبراطورية الرومانية . والتاريخ يذكر ان معظم الاباطرة — من نرون واوكتاويوس ،

الى تيبريوس وماركوس اورليوس — كانوا يهتمون بالنجامة اهتماماً كبيراً : فكانوا يكثرون من استشارة المنجمين ، ويعملون بما تقتضيه تنبؤاتهم في أغلب الاحيان ·

حتى ان بعضاً منهم لم يكتفوا باستشارة المنجمين ، بل أكبوا على تعلم النجامة ، ليشتغلوا فيها بأنفسهم مباشرة ·

فـان الامبراطور « تيتوس » مثلا كان يكثر من النظر في « طوالع » القواد الذين يخشى منافستهم ؛ كما ان « دوميتيانوس » كان يلجأ الى النجامة لمعرفة الاشخاص الذين ينوون منافسته ، او يطمعون في أن يكونوا خلفاً له

تذكر التواريخ الرومـانية ان « ان سبتيميوس سفريوس » Septimius Sévérius قبل ان يصبح امبراطوراً ، أخذ ينظر في طوالع الفتيات اللاتي يمكن أن يخطبهن ويقترن بهن ؛ وحينما علم من طوالع الفتـاة السورية « جوليا » بانها ستصبح يوماً « زوجة لملك » أسرع الى خطبتهـا وتزوجها ، مؤمناً بان ذلك سيساعده على تحقيق أطماعه في الاستيلاء على عرش الامبراطورية الرومانية !

كما تذكر التواريخ المذكورة ، ان الامبراطور « ماركوس اورليوس » الذي كان من كبار المفكرين، واشتهر بكلماته الحكيمة وآرائه الأخلاقية اشتهاراً كبيراً ، راجع منجما كلدانياً في قضية متعلقة بزوجته «فائوستين » فان زوجته هذه كانت شعرت بحب عميق جارف نحو أحد المصارعين ؛ وبمـا انها خشيت عواقب هذا الحب ، وأرادت أن تحافظ على عفافها ، فاتحت زوجها في الامر ، بكل سذاجة واستقامة ؛ والامبراطور الحكيم ، استشار منجما كلدانياً ، وعمل بما أشار به المنجم ، حرفياً ...

ولعل أغرب أخبار النجامة المذكورة في التواريخ الرومانية ، هو ما حدث في عهد دوميتيانوس : أراد الامبراطور المشار اليـه ان يختبر المنجم

« آسكلاريون » Asclarion ، فوجه اليه السؤال التالي : « قل ، كيف ستكون عاقبة حياتك أنت ؟ » والمنجم لم يتردد لحظة في الاجابة على هذا السؤال ، قائلا : « ان الكلاب ستنهش جثتي نهشاً » . عندئذ أراد الامبراطور ان يظهر «كذب زعم المنجم» بصورة فعلية ؛ فأمر بذبحه حالاً ، وبافناء جثته حرقاً . فقد أخذ الجلادون في تنفيذ أمر الامبراطور : ذبحوا المنجم، وكدسوا الاحطاب، ووضعوا الجثة فوقها ، ثم أشعلوا النيران فيها . . . ولكن ، قبل ان يصل لهيب النار الموقدة الى جثة المنجم المذبوح ، هبّت عاصفة هائلة ، أطفأت النيران ، واضطرت الحراس والجلادون الى التباعد عن ذلك المحل ، والتفرق في كل الجهات . . وعندما هدأت العاصفة ، اجتمعت الكلاب على الجثة ، ونهشتها ، قبل ان يتمكن الحراس والجلادون من العودة الى المحل ، لاتمام تنفيذ أمر الامبراطور ! . . . وبهذه الصورة ، تحققت كهانة المنجم تماماً ، على الرغم من الخطة الجهنمية التي حاول تنفيذها ذلك الامبراطور الجبار ! .

* * *

من الطبيعي ان الحوادث والوقائع كثيراً ما كانت تأتي مخالفة لنبوءات المنجمين ؛ غير ان ذلك ما كان يكفي لزعزعة الاعتقاد العام بالتنجيم . والسبب في ذلك ، يظهر بوضوح تام مما كتبه المؤرخ الروماني الشهير تاسيتوس Tacitus في حولياته في هذا الصدد :

« اذا جاءت الوقائع مخالفة للتنبؤات النجومية، فان ذلك يجب ان يعزى الى تقصير المنجمين في التفسير والحكم ، لا الى عدم صحة النجامة في حد ذاتها . لان اسس النجامة ، من الامور اليقينية التي لا يجوز ان يشك فيها أحد . ان صحة هذه الاسس ثبتت في الازمنة القديمة ، كما ثبتت في

«٣»

زماننا هذا ...»

وحينا ظهرت المسيحية ، عارض رجالها النجامة في بادىء الامر ؛ لانهم رأوا في الاعتقاد بها ، ما يخالف الاعتقاد بحكم الله المطلق وقدرته الشاملة . غير انهم لم يتمسكوا بهذا الرأي مدة طويلة ؛ فعدلوا عن معارضة النجامة ، محاولين التوفيق بينها وبين التعاليم المسيحية بشتى التأويلات . وفسحوا بذلك مجالا واسعاً لسيطرة النجامة على اذهان الناس ، طوال القرون الوسطى ..

واما حركة الانبعاث التي أعقبت القرون المذكورة فلم تقض على النجامة ، بل بعكس ذلك قوّتها ، كما قوّت كل ما يتعلق بالازمنة القديمة .

ولهذا السبب لم ينقطع علماء الفلك في اوروبا عن الاشتغال بالنجامة ، لا خلال القرون الوسطى فحسب ؛ بل بعد عصر الانبعاث ، وخلال عصر الاكتشافات ايضاً .

وقد ظلت بلاطات الملوك ، في الاقسام المختلفة من القارة الاوروبية ، تستخدم – بين من تستخدمهم من الموظفين والمرافقين – جماعة من المنجمين الرسميين . فقد حفظ لنا التاريخ اسماء المنجمين الذين كانوا ينظرون الى الطوالع الفلكية في خدمة الملوك العظام ، كما حفظ لنا اسماء الذين قاموا بمهمة التنجيم عند ولادة بعض هؤلاء الملوك . فقد سجل التاريخ – مثلا – ان «نوسترادا موس» كان منجما مشهوراً ، فنظر في طوالع عدة ملوك ، من جملتهم شارل التاسع وكاترين دومديتسي ؛ ثم ان الملك هنري الرابع استدعى لاريفيار Larivière للنظر في أحكام النجوم ، عند ولادة ابنه لويس الثالث عشر ؛ كما ان المنجم «مورن» morin كان حاضراً في الغرفة المجاورة لغرفة الملكة «آن دوتريش» Anne D'autriche والدة لويس الرابع عشر ، استعداداً للنظر في الطوالع الفلكية ، دقيقة ولادة المولود العظيم !.

ومما يستلفت النظر في هذا الصدد : ان العالم الفلكي المشهور «تيخوبراهه»

Tycho Brahe الذي كان اول من خرج على تعاليم بطلميوس القديمة في الفلك، وأول من فتح باب النهوض والتجديد في العلم المذكور ، في عصر الانبعاث، ان تيخوبراهه نفسه كان من المنجمين ؛ فقد قام بمهمة التنجيم لعدة ملوك ، من جملتهم الامبراطور رودولف الثاني . كما ان « كبلر » Képler الذي اكتشف القوانين الفلكية الاساسية المعروفة باسمه ، والذي مهد السبل بذلك الى اكتشافات « نيوتون » Newton الخطيرة ، ان كبلر نفسه كان يعتقد بالنجامة ويشتغل بها ..

حتى ان النجامة Astrologie صارت من العلوم التي تدرس في بعض الجامعات ؛ كما ان كراسي تدريس النجامة في بعض الجامعات الايطالية ، — مثل جامعة بادووا وجامعة ميلانو — ظلت قائمـــة وعامرة ، حتى أواخر القرن السادس عشر .

فكان من الطبيعي ان يشترك المؤرخون في هذه الاعتقادات الشائعة ؛ وكان من الطبيعي ألا يكتفي بعضهم بالاشتراك بها فحسب ، بل أن يقدم على « ربط وقائع التاريخ بأحكام النجوم » ايضاً .

ولعل أبرز الامثلة على ذلك ، ما جاء في مؤلفات المؤرخ المفكر المشهور « جان بودن » J. Bodin ، الذي عاش وكتب في فرنسة في القرن السادس عشر (١٥٣٠ — ١٥٩٤) . ونحن نرى من المفيد أن نستعرض الآراء التي سردها هذا المؤلف في هذا الصدد ، بشيء من التفصيل ؛ لانه يعد من « آباء فلسفة التاريخ » ، ويقال عنه « انه اول من القى نظرة فلسفية الى التاريخ » من بين الفرنسيين .

لقد اشتهر « بودن » في تاريخ العلوم بكتابين ، نشرهمـــا في اواسط القرن السادس عشر ، احدهما بعنوان « الجمهورية » أو « الدولة » (١٥٦٧ م) والثاني بعنوان « منحى التاريخ » (١٥٥٧م).

يتساءل بودن في الفصل الثاني من الكتاب الرابع من الجمهورية : « هل من سبيل الى التنبؤ بمستقبل الدول ؟ » . ويجيب على هذا السؤال بملاحظات شتى ، تستند كلها الى احكام النجامة .

يقول بودن في هذا الفصل « يظن بعضهم ان الاعتقاد بتأثير حركات النجوم على الاحوال البشرية ، مما يقلل من عظمة الله . غير ان هذا الظن خطأ محض : لان قدرة الله حينما تعمل اموراً هامة على يد مخلوقاتها ، تتجلى بوضوح أعظم مما لو عملتها بنفسها ، وبلا واسطة » . ويضيف الى ذلك هذا الحكم البتار : « لا يوجد شخص ذو عقل سليم ، لا يعترف بتأثير الأجرام السماوية في الحوادث الطبيعية والبشرية » .

كما انه يقول في مكان آخر من الفصل المذكور : « ان احوال الدول ، مثل سائر أحوال البشر ، تتبع الحركات السماوية ، بعد مشيئة الله . . » .

ثم يأتي بودن بأمثلة عديدة وتفاصيل كثيرة عن تأثير الاجرام السماوية على سير الحوادث التاريخية . انه يستعرض عدداً كبيراً من الوقائع التاريخية التي حدثت في اقطار وأعصار مختلفة ، ويحاول تفسيرها وتعليلها بحركات النجوم وقراناتها الكبيرة والمتوسطة والصغيرة . . فجميع تلك الحادثات التاريخية — من ثورة اسكندر بك الالباني الى ولادة الامبراطور شارلكان ، ومن استيلاء صلاح الدين الايوبي على القدس الى ثورة الفلامنديين على الاسبان ، ومن خراب مدينة هركولانوم الى استيلاء العثمانيين على جزيرة رودس — كلها ذات علاقة وثيقة ، — في نظر بودن — ، بحركات النجوم وقراناتها .

يعزو بودن خاصية عجيبة الى شهر ايلول : يلاحظ ان عدة حوادث هامة حدثت في شهر أيلول : مثل محاصرة ملك فرنسه شارل التاسع وحبس ملك السويد هنري ؛ كما ان عدة وقائع حربية حدثت في الشهر نفسه ، منها انتصار

صلاح الدين الايوبي على الصليبيين في القدس ، وانتصار السلطان بايزيد العثماني على اعدائه في نيكبولي . ثم ان عدة ملوك ماتوا في شهر ايلول : منهم اوغسطس، وليون الرابع ، وفريدريك الثالث ، وبهبين القصير ؛ كما ان ولادة بعض الملوك ووفاتهم أيضاً حدثت في شهر ايلول : من هؤلاء شارل كان وسليمان القانوني ... فهل من مجال للشك في « ان أسباب كل ذلك تعود الى أوضاع النجوم خلال الشهر المذكور ؟ »

وأما ظهور الاسلام ، فهو ايضاً من الوقائع التاريخية المربوطة بالحركات السماوية ، على رأي بودن : لقد حدث سنة ٦٣٠ بعد الميلاد « قران عظيم » في السماء . « اقترنت السيارات العلوية مع الشمس ، في برج العقرب » ... عندئذ « نشر العرب دين محمد ، وثاروا (هذا هو التعبير الذي يستعمله بودن) ثاروا ضد اباطرة القسطنطينية ، وغيروا الدول واللغات والاخلاق والدين ، في آسيا الشرقية » . لا يشك بودن بان هذه الحوادث العظيمة ذات علاقة وثيقة بالقران العظيم السالف الذكر ...

واما آخر القرانات السماوية التي يذكرها بودن ، فهو الذي حدث سنة ١٥٦٢ . ان هذا « القران العظيم » ادى الى حدوث حوادث عجيبة جداً ، في مختلف انحاء العالم : ملك فرنسه فوجىء بثورة مسلحة ؛ ملك السويد ، خلع من العرش ، والقي في السجن ؛ ملكة اسكتلندا ، سجنت وحوكمت ؛ ملك تونس ، طرد من بلاده ؛ مغاربة الاندلس من جهة ، واهل الفلامند من جهة اخرى ، ثاروا على الملك الكاثوليكي ؛ كما ان الانكليز ثاروا على ملكهم ، والفرنسيون قاموا على حكومتهم ... » ان بودن يرى علاقة صريحة ، بين جميع هذه الحوادث التاريخية وبين « اقتران السيارات العلوية بالشمس وعطارد » في السنة المذكورة ! ...

ولا يكتفي بودن بالقول — على هذه الصورة — بوجود علاقات قوية بين

الحوادث التاريخية وبين حركات الاجرام السماوية فحسب ، بل يحاول أن يبرهن عن علاقة السماء بطبائع الامم ايضاً : انه يبحث في الكتاب الخامس من المؤلف الذي نحن بصدده ، عن طبائع الامم ، ويتطرق الى قضية اختلاف الطبائع باختلاف الاقاليم ؛ ولكنه يرجع تأثيرات الاقاليم الى خواص النجوم ؛ ويبدي حول ذلك نظرية غريبة جداً :

تنقسم الارض — في نظر بودن — الى ثلاثة مناطق : جنوبية ، وسطى ، وشمالية . ومن تتبع الكواكب السيارة ، وجد ان زحل يعود الى المنطقة الجنوبية ، والمشترى يختص بالمنطقة الوسطى ، والمريخ يعود الى المنطقة الشمالية . واما الشمس ، فلا تختص بمنطقة من هذه المناطق ، بل تنيرها كلها على حد سواء . اما السيارات التي تأتي بعد ذلك ، فتختص كل واحدة منها باحدى هذه المناطق الثلاثة : الزهرة بالمنطقة الجنوبية ، العطارد بالمنطقة الوسطى ، والقمر بالمنطقة الشمالية .

ولهذا السبب نجد ان الامم التي تقطن كل واحدة من المناطق المذكورة آنفاً تتأثر بطبيعة الكواكب السيارة التي تختص بتلك المنطقة : فان الامم الشمالية ، تصبح ميالة الى الحرب والقنص ، بتأثير المريخ والقمر ؛ والامم الجنوبية ، تكون مسترسلة في التأملات ومستسلمة للشهوات ، بتأثير زحل والزهرة ؛ واما الامم التي تقطن المنطقة الوسطى ، فتمتاز بالارادة والسياسة ، بتأثير العطارد والمشترى . . .

ولاجل ان نفهم علل هذه الاحكام الغريبة التي يسردها بودن ، يجب أن نتذكر : بان المريخ يسمى باللغات الافرنجية باسم « مارس » **Mars** ، وهذا اسم اله الحرب في الاساطير اليونانية ! . . . كما ان الزهرة تسمى باسم « فينوس » **Venus** ، وهذا اسم الهة الحب والجمال ، في عرف الاساطير المذكورة ! . . . واما القمر ، فيرمز الى « ديانا » ، ***Diana*** وهي الهة

القنص في تلك الاساطير !... كما ان المشتري يسمى باللغات الافرنجية باسم « جوبيتر » Jupiter ، وهو اسم رئيس الآلهة في الاساطير القديمة !...

هذه آراء ونظريات ، قال بها وكتبها « المؤرخ المفكر جان بودن » ، في النصف الاخير من القرن السادس عشر !

— ٣ —

التاريخ والسحر

ان الاعتقاد بالسحر والسحرة ، والقول بتأثير الطلاسم ، من جملة الامور الخرافية التي سادت على أذهان الناس ، عند جميع الامم ، في جميع أدوار التاريخ الماضية .

هذا الاعتقاد كان منتشراً بين امم القرون الاولى — من المصريين الى اليونان فالرومان — ؛ غير انه اكتسب خطورة خاصة في اوروبا في القرون الوسطى ، حيث امتزج بالاعتقاد بالشياطين ، وأودى بحياة الكثيرين من الابرياء والمظلومين .

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان هذه المعتقدات الخرافية لم تنته بانتهاء القرون الوسطى ؛ بل استمرت بعد ذلك خلال عهد الانبعاث ايضاً ، ولم تفقد شيئاً من قوتها الا بعد أواسط القرن السابع عشر للميلاد .

كان الاوروبيون يعتقدون عندئذ بالسحر والسحرة اعتقاداً راسخاً ، ويعزون تأثير السحر الى أعمال الشياطين . كانوا يقولون بوجود الآلاف بل الملايين من الشياطين ؛ ويزعمون ان هؤلاء الشياطين يسيطرون على بعض الناس ، ولا سيما النساء ، ويولدون شتى الامراض ، ويسببون أنواع الشرور ، ويتخذون السحرة آلة وواسطة لشرورهم هذه . كانوا يظنون ان جماعات السحرة يعقدون — من حين الى حين — « اجتماعات خاصة » مع الشياطين ،

في خبايا الغابات ؛ ويقيمون أنواعاً عديدة من الطقوس الغريبة ، خلال هذه الاجتماعات .

ولهذه الاسبـاب ، كانوا يتهمون — من وقت الى آخر — بعض النساء بعمل السحر ، وبعضهن بالاستسلام الى السحرة والاتفاق مع الشياطين .. فكانوا يحاكمونهن كما يحاكمون المجرمين والجناة ؛ واذا ثبتت ادانتهن ؛ — لوجود بعض العلامات الخاصة — ، كانوا يعدموهن باحراقهن بالنار ، لتخليص الناس من شرورهن وشرور الشياطين الذين تملكوهن !

وكان الملوك والباباوات ، يشتركون مع الناس في هـذه الاعتقادات ، ويتخذون شتى التدابير لمكافحة السحرة والساحرات .

ان حوادث « احراق السحرة » بدأت في « نوفـار » سنة ١٣٥٧ . غير انها كثرت بوجه خاص ، بعد المرسوم الذي أصدره البابا غريغوريوس التاسع سنة ١٣٧٤ : لقد أمر البابا المشار اليه بمرسومه هذا استعمال الشدة والصرامة ، في تحري السحرة ومعاقبتهم . ولذلك تم احراق ٥٠٠ ساحرة خلال ثلاثـة أشهر في جنيف ، كما تم احراق ٨٠٠ من الاشخاص المتهمين بالسحر خلال المدة المذكورة في مقاطعة صاروا وحدها . ويقدر المؤرخون عدد الاشخاص الذين احرقوا بتهمة السحر خلال قرن واحد لا يقل عن ثلاثين ألفاً ؛ واما عدد الذين حوكموا من جراء تهم السحر ، حتى بداية القرن الثامن عشر ، فقد بلغ المليون ...

يظهر من ذلك ان وقائع احراق السحرة لم تنقطع بانتهاء القرون الوسطى ، بل استمرت بشدة خلال القرن السادس عشر ، كما انها حدثت من حين الى حين خلال القرن السابع عشر . حتى ان التاريخ يسجل عدة قضايا من هذا القبيل ، حدثت خلال النصف الاول من القرن الثامن عشر ايضاً :

في سنة ١٧٥٠ حاكم بارلمان بروفانس في فرنسه راهبـاً يدعى جيرار ،

بتهمـــة السحر ؛ والراهب المذكور لم ينج من الاحراق ، إلا لانقسام آراء القضاة الى قسمين متساويين .

ولكن في السنة نفسها ، اتهمت الراهبـــة ماريا بندا بالسحر ؛ فجُزَّ رأسها ، وأحرق بدنها ، تنفيذاً للقرار الذي صدر بشأنها بعد محاكمتها

هذا ، وقد حدثت عدة وقائع أدت الى قتل الاشخاص المتهمين بالسحر ، بلا محاكمة رسمية ، بعد التاريخ الآنف الذكر ايضاً : يذكرون مثـــلا ان صيادي الاسماك في جزيرة هيلا ، قتلوا امرأة متهمة بالسحر ، بالقائها في لجـــة البحر ، لمعرفة ما اذا كانت بريئة أم مجرمة ، وذلك سنة ١٨٣٦ .

ومما يستلفت النظر بوجـــه خاص ، ان عدة مؤلفين أقدموا على تأليف الكتب المفصلة في السحرة والشياطين .

ان أهم واشهر هذه المؤلفـــات ، هو الكتاب الذي نشره « اسبرنجر » Sprenger سنة ١٤٨٩ . يتألف الكتاب من ثلاثة اقسام ؛ والقسم الثالث منه يتضمن « اصول التحقيق والمحاكمة » في قضايا السحر . لقد اكتسب هذا الكتاب شهرة كبيرة ، واصبح دستوراً لعمـــل الحكام ، مدة طويلة ، في مختلف الاقطار الاوروبية .

ومن المؤلفات الغريبة التي صدرت في هذ الشأن ، الكتاب الذي طبعه « جان فيير » Jean Vier سنة ١٥٦٨ في مدينة بازل في سويسره : لقـــد أحصى المؤلف في كتابه هذا عدد الشياطين ، وشرح انواعهم ، وذكر اسماء بعضهم ، وفصل اعمالهم . يظهر مما جاء في هـــذا الكتاب : ان عدد الشياطين ، عـــلى زعم المؤلف ، يبلغ ٧٤٠٥٩٢٦ ؛ منهم ١٧٢ من صنف الامراء ، والبقية من الرعايا . ينقسم هؤلاء الى ١١١١ فرقة ، وتتألف كل فرقة منها من ٦٦٦٦ شيطاناً !

***

ان الاعتقاد بالسحر ، سيطر على أذهان الكثيرين من العلماء الذين نبغوا في القرون الوسطى ، بل في عهد الانبعاث ايضاً .

وقد كان بينهم الرياضيون والفلاسفة والاطباء والمؤرخون .

اننا لا نرى لزوماً لاستعراض اسماء هؤلاء ، ولكننا نرى من الضروري أن نذكر من بينهم المؤرخ المفكر جان بودن بوجه خاص : ان هذا المؤرخ المتفلسف الذي سبق ان أشرنا الى آرائه في النجــامة ، كان من المعتقدين بالسحرة والشياطين ، ومن القائلين بوجوب تعقيب السحرة واحراقهم .

فقد ذكر جان بودن في كتابه المشهور « الجمهورية » ان الموسيقى تطرد الشياطين ؛ كما ألف ونشر عدة كتب للبرهنـــة على صحة وقائع السحر ، ولتبرير محاكمات السحرة المعتادة في عصره ... وذلك في النصف الاخير من القرن السادس عشر للميلاد ...

— ٤ —

التاريخ ومشيئة الله

ان معظم المؤرخين في القرون الاولى والوسطى ، أدخلوا « يد الله » في الوقائع التاريخية ، كعامل ومؤثر مبــاشر ؛ والتجأوا الى « قدرته ومشيئته وعنايتـــه » في تفسير التــاريخ ، من غير ان يبحثوا عن العلل والاسباب الطبيعية أبداً .

هذا ، ابو التاريخ هرودوت ، يذكر أعمال الآلهة بين الوقائع التاريخية؛ ويشرح بتفصيل كيف انهم ينصرون فئة على فئة ، وكيف انهم يتخاصمون فيما بينهم أيضاً في بعض الأحوال .

حينما يبدأ هرودوت قصة قره زوس ، يقول : «لا شك في ان النكبات التي حلت بهذا الملك ، كانت نقمة من الآلهة ؛ لانه كان قـــد اغتر غروراً

شديداً ، وأخذ يرى نفسه أسعد خلق الله على الاطلاق ..»

وحينما يشرح الحروب التي حدثت بين اليونان وبين الفرس ، يرجع معظم الوقائع الى مداخلة الآلهة ؛ ويزعم بانها نصرت اليونان على اعدائها ، في كل صفحة من صفحات الحرب التي دارت رحاها بين الشعبين . فمثلا ، حينما يذكر العاصفة الهائلة التي فاجأت الاسطول الفارسي واتلفت قسماً كبيراً من سفنه ، لا يتردد في القول : بان كل ذلك حدث بمساعدة الآلهة ، لكيلا يبقى الاسطول الفارسي متفوقاً على الاسطول اليوناني تفوقاً عظيماً ..

ان هرودوت لم يكن منفرداً في هذه النزعة الفكرية بين المؤرخين القدماء . بل ان المؤرخ المشهور « فلوروس » Florus ايضاً كان يعزو كثيراً من الوقائع التاريخية الى أعمال الآلهة ومداخلاتها . فهو حينما يذكر — مثلا — تفاصيل الحروب التي نشبت بين روما وبين « حنيبعل » Annibal لا يشك في مساعدة الآلهة للرومان ؛ فيقول : « بعد موقعة كان ، لو مشى حنيبعل على روما مباشرة ، لأزالها من عالم الوجود حتماً . ولكن الآلهة — التي كانت تعادي القرطاجيين دائماً — حملته على التباعد عن عاصمة الرومان . وكذلك ، بعد موقعة « كابووا » أيضاً ، حينما بدأ حنيبعل زحفه على روما ، أوقفته الآلهة عن السير في هذا الاتجاه ، للمرة الثانية : فان الامطار سقطت بغزارة عجيبة ، والرياح عصفت بشدة غريبة ، فلم يتمكن حنيبعل من الاستمرار في الزحف . ولا شك في ان هذه العاصفة كانت قد حدثت بمشيئة الآلهة التي قصدت صد العدو المهاجم عن المدينة . حتى انه كان يخيل للمرء ان هذه العاصفة لم تأتِ من السماء ، بل تدفقت من أسوار روما واجواء الكابيتول .. وعلى كل حال ، فقد اضطر حنيبعل الى التباعد عن روما ، من جراء معاكسة هذه العواصف الخارقة للعادة »

ان المؤرخ المذكور ، يقول كذلك ، في صدد البحث عن استيلاء

الغالبين على روما : « اعتقد بان النكبات التي حلت بروما عندئذ ، كان الآلهة قد ارسلتها ، بقصد امتحان الرومان ، لمعرفة ما اذا كانوا يستحقون سلطنة العالم ام لا يستحقونها » .

ان نزعة الالتجاء الى مشيئة الله في تعليل الوقائع التاريخية ، سادت على اقلام مفكري المسيحية ومؤرخيها ايضاً ، في القرون الوسطى ، وفي قرن الانبعاث .

ان « القديس اوغسطين » Saint Augustin الذي عاش في القرن الرابع للميلاد ، انتقد مؤرخي الوثنية باسلوب لاذع متهكم ، من جراء نزعتهم هذه . ومع هذا فلم يتمكن من تخليص نفسه من النزعة المذكورة . فقد كتب هو بدوره ، في كتابه « مدينة الله » ما يلي : « ان الله اعطى السلطنة الى الرومان ، عندما شاء ، وبالعظمة التي شاء ان تكون عليها .. وهو الذي اعطى السلطنة قبل ذاك الى الاثوريين ، وكذلك الى الفرس .. »

واما « بوسوئه » Bossuet الذي نشر خطبه المشهورة في التاريخ العام سنة ١٦٨٠ ، فقد استسلم الى هذه النزعة استسلاماً تاماً ، ووجه جميع جهوده الى إظهار « عمل الله » في التاريخ . فقد قال فيما قاله : « ان الله يمسك بيده ، من فوق السماوات ، زمام جميع الممالك وجميع القلوب ؛ فهو يشد عليها تارة ، ويرخي العنان لها طوراً ؛ وبهذه الصورة ، يسوق ويسيّر الجنس البشري بأجمعه » .

وقد عزى بوسوئه الى معظم الاقوام القديمة رسالات خاصة ، لتنفيذ مشيئة الله في شعبه المختار : ان شعب الله المختار ، حسب خطب بوسوئه ، هم بنو اسرائيل ؛ ان الله استخدم البابليين والآثوريين لتأديب هذا الشعب ، كما استخدم الفرس لبعثه واعادة كيانه ، واستخدم اسكندر الكبير وخلفاءه لحمايته ، وخص الرومان بمهمة الدفاع عن حريته ...

ان النزعة التي نحن بصددها تتجلى بوضوح ، من خلال بعض المؤلفات التي نشرت في القرن الثامن عشر ايضاً . لعل اهم النماذج لذلك ، هو « العلم الجديد » الذي نشر بقلم « جان باتيستا فيكو » في اواسط القرن المذكور .

لقد قال فيكو في كتابه هذا :

« ان العلم الجديد ، لاهوت اجتماعي ، يبرهن على القدرة الصمدانية ، بالوقائع التاريخية »

وقال أيضاً : « ان العقل يأخذ نور الحقيقة الازلية من الله. فكل علم ، انما يأتي من الله ، ويرجع الى الله ، وهو من الله .. »

هذا ، مع العلم بان فيكو كثيراً ما يلقب بلقب « مؤسس فلسفة التاريخ » .

ان نزعة الرجوع الى الله في تعليل التاريخ تجلت حتى في بعض المؤلفات التي نشرت في اوائل القرن التاسع عشر :

فقد نشأ في فرنسه ، بعد الثورة الكبرى ، مذهب جديد في فلسفة التاريخ ، عرف باسم المذهب التيوقراطي **L'école théocratique**

ان رجال هذا المذهب ، —واشهرهم دوبونالد **De Bonald** ودومستر **De Maistre** — ، كانوا من دعاة « الحكم الديني » . فاعترضوا بشدة على جميع الفلسفات التي تعتمد على العقل والحواس ؛ وقالوا : ان الانسان لا يمكن ان يعرف الحقيقة الا عن طريق الوحي والايمان ؛ فحاولوا ان يستخرجوا فلسفة التاريخ من الكتب المنزلة .. وزعموا ان النكبات التي تحل بالبشرية ، ما هي الا عقوبات من الله على الزلة الاولى ؛ كما ذهبوا الى ان الله جعل « الدماء والحروب » شرطاً من شروط الغفران ..

وذلك في اوائل القرن التاسع عشر للميلاد !.

— ٥ —

موقف ابن خلدون من هذه الامور

بعد هذه الجولة السريعة التي قمنا بها بين التواريخ والمؤرخين ، وهذه النظرة العامة التي ألقيناها على دور الكهانة والنجامة والسحر في التاريخ . . . نستطيع ان نعود الى المسألة التي سردناها في مستهل هذه الابحاث ، فنتساءل مرة اخرى : هل يحق لنا أن نعتبر الاراء والابحاث التي وردت في مقدمة ابن خلدون حول هـذه الامور ، منافية لمنزلته العلمية ، وهادمة لمكانته الفكرية ؟

لا شك في ان الجواب المنطقي الذي يجب أن يعطى على هذا السؤال ، — بعد الاطلاع على التفاصيل والامثلة التي ذكرناها آنفاً — ، سيكون : « كلا ! » بوجه بات .

فان اخبار الكهانات والخرافات التي ملأت تاريخ هرودوت ، لم تحل دون اعتبار هذا المؤرخ من أعاظم البشرية ، ولم تمنع تلقيبه بلقب « أبو التاريخ » ؛ فكيف يجوز لاحد ان ينكر على ابن خلدون « منزلته العلمية » من جراء تطرقه الى مسائل الكهانة ، على الرغم من عمق الآراء التي أبداها في سائر أقسام المقدمة ؟

ان ابحاث « النجامة » التي شغلت حيزاً خطيراً في « جمهورية بودن » ، لم تمنع الاوربيين من اعتبار هذا الرجل من أكابر المفكرين ، ومن ادخاله في عداد « مؤسسي فلسفة التاريخ » . فكيف يجوز لاحد ان يتردد في التسليم بعبقرية ابن خلدون الفكرية ، بحجة اعتقاده بالنجامة ، على الرغم من النزعة العلمية التي أظهرها في مختلف أبحاث المقدمة ؟ . . .

ان يد الله أو الآلهة ، التي كثيراً ما تذكر في مؤلفـات هرودوت

وبوسسوئه وفيكو ، وأمثالهم الكثيرين ، لم تعتبر « حاطة » من منزلتهم الفكرية ؛ فكيف يجوز لاحد أن ينكر على ابن خلدون مكانته العلمية ، لمجرد رجوعه الى علم الله وقدرة الله في نهاية كل بحث من أبحاثه المختلفة ، على الرغم من توسعه في درس الحوادث الاجتماعية ، وتعمقه في اظهار عواملها الطبيعية ؟.

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، بوجه خاص : ان ابن خلدون لم يمزج وقائع التاريخ بأخبار الكهانة ، كما فعل « أبو التاريخ » ؛ ولم يحاول تفسير التاريخ بتأثيرات النجوم ، كما فعل جان بودن ؛ كما انه لم يكتف برد عوامل التاريخ الى مشيئة الله كما فعل بوسسوئه ؛ ولا حاول اتخاذ التاريخ وسيلة لاثبات قدرة الله ، كما فعل «فيكو» ... مع انه كتب ما كتبه في هذا الصدد ، قبل جان بودن بمدة تناهز القرنين ، وقبل بوسسوئه بمدة تزيد على ثلاثة قرون ، وقبل فيكو بمدة تقرب من ثلاثة قرون ونصف قرن ؛ ومع ان هذه القرون التي أعقبت حياة ابن خلدون ، كانت من أهم ادوار الانقلاب وأسرع عهود التقدم في التاريخ البشري ...

لا شك في انه يحق لنا أن ننتقد ابن خلدون على ذكره الشيطان والشياطين في عدة محلات من مقدمته ، وعلى بحثه عن السحر بشيء من التفصيل في بعض الفصول من هذه المقدمة . غير انه ، يترتب علينا ألا ننسى أبداً ان ابن خلدون كتب ذلك في عهد ، كان رجال الحكم والدين في اوروبا يقدمون على احراق المئات بل الآلاف من المرضى والسحرة ، بقصد التخلص من شرور الشياطين المستولين على أبدان هؤلاء المرضى والمسيطرين على أرواح هؤلاء السحرة .. كما يجب علينا أن نتذكر دائماً بان عدداً غير قليل من العلماء والمفكرين الاوروبيين ظلوا يعتقدون بالسحر ويحبذون احراق السحرة ، ولا يحجمون عن نشر المؤلفات في هذه المواضيع ، حتى بعد مضي

مدة تناهز القرنين على وفاة ابن خلدون !

ويجوز لنا أيضاً ألا نستحسن الخطة التي سار عليها ابن خلدون في الإشادة بعلم الله وقدرة الله في آخر كل فصل من فصول المقدمة . غير انه يترتب علينا ألا ننسى ابداً بان عدداً غير قليل من المفكرين في اوروبا عملوا مثل ذلك ، بل عملوا اكثر من ذلك ، حتى بعد كتابة مقدمة ابن خلدون ، بعدة قرون . كما يجب علينا ان نلاحظ في الوقت نفسه : ان ابن خلدون لم يفعل ذلك تهرباً من التفكر في العلل والاسباب بطرق علمية ، او تخلصاً من مشاق البحث عن الدلائل العقلية . بل انه سار في معظم ابحاثه سيراً عقلانياً rationaliste تاماً ؛ ولم يلتجىء الى ذكر علم الله وقدرة الله ومشيئة الله ، الا بعد اتمام استدلالاته واستقراءاته بالطرق العقلية والمنطقية ، بوجه عام .

فنستطيع أن نقول بلا تردد ، ان طرائق البحث التي اختارها وسلكها ابن خلدون في هذا المضمار ، أكثر قرباً واشد شبها بالخطط العلمية الحالية ، من الطرائق التي اتبعها بعض المشاهير الاوروبيين الذين جاؤوا بعده ، مثل بودن ، وبوسسوئه وفيكو .

ان اسماء هؤلاء الغربيين تبدو لنا ، من خلال الشذرات والمقتطفات التي نعتمد عليها ونكتفي بها عادة ، متحلية بهالة زاهية من الجمال والكمال ، عارية عن المآخذ والشوائب . غير اننا ، اذا ما خرجنا عن نطاق تلك الشذرات المحدودة ، ورجعنا الى المصادر الاصلية ، لدرس كتابات هؤلاء دراسة تفصيلية ، لا نلبث أن نلمح النواقص والشوائب التي تستتر وراء تلك الالوان الزاهية .

ولهذه الاسباب ، نجد ان مكانة ابن خلدون في عالم العلم والفكر ، تتعالى وتتعاظم ، كلما توسعنا في درس كتابات امثاله ، علاوة على تعمقنا في درس آرائه المسطورة في مقدمته الثمينة .

مراجع هذه الجولة :

Paul Mougeolle —Les problémes de l'histoire. 1886

Cérin — Ricard —Histoire de l'occultisme. 1939.

J. Bodin —Les six livres de la République. 1579.

J. B. Vico — Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova par Michelet 1827

R. Flint — La philosophie de l'histoire en France ; traduit par Carrau 1878.

Hérodote —Histiores — Clio. callection Budé.

La Grande Encyclopédie Articles : Divination, Astrologie, occultisme, sorcellerie.

تنبيه هام

من المعلوم ان طبعات المقدمة كثيرة ومتنوعة ، وعدد صفحاتها يختلف اختلافاً كبيراً من طبعة الى طبعة . ولذلك رأيت من الضروري أن اصرح بأن ارقام الصفحات المذكورة في هذه الدراسات ، تعود الى طبعة عبدالله البستاني في بيروت وطبعة مصطفى محمد في مصر .

انني رجحت الاشارة الى صفحات هاتين الطبعتين ، مع علمي بكثرة أغلاطها ونقص أبحاثها ، للملاحظات التالية :

ان طبعة مصطفى محمد المصرية ، منقولة عن الطبعة البيروتية نقلا زينكوغرافياً ولهذا السبب ان مبدأ الصفحات والاسطر في كلتا الطبعتين ، متماثل تمام المماثلة فالرقم الذي يشير الى صفحة من الصفحات في احداها يوافق الاخرى ايضاً تمام الموافقة . ومن المعلوم ان الاولى كثيرة الانتشار في سوريا ، والثانية كثيرة الانتشار في مصر ؛ ولا شك في ان نسخ هاتين الطبعتين أكثر انتشاراً من نسخ جميع الطبعات الاخرى .

ومع هذا ، بما ان هاتين الطبعتين تنقصهما بعض العبارات والابحاث ، اضطررت أحياناً الى النقل عن الطبعات الاخرى ، ولا سيما عن طبعة باريس . وفي مثل هذه الحالات ، صرحت باسم الطبعة التي أشرت الى صحائفها .

ففي كل موضع ، ذكرت فيه ارقام الصحائف — من غير ذكر لاسم الطبعة — ، يجب أن يراجع احدى الطبعتين الآنفتين الذكر .



القسم الإول

نظرات وملاحظات عامة

أبحاث المقدمة

١ — ان الكتاب المعروف باسم « مقدمة ابن خلدون » ، انما هو في الحقيقة جزء من تأليف تاريخي ضخم ، سماه المؤلف باسم طويل : « كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » .

يقع « كتاب العبر » هذا في سبعة مجلدات ؛ وهو مرتب على مقدمة وثلاثة كتب ، حسب تعبير المؤلف نفسه :

المقدمة : في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والالماع بمغالط المؤرخين .

الكتاب الاول : في العمران (أي الاجتماع) ، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ، وما لذلك من العلل والاسباب .

الكتاب الثاني : في أخبار العرب ، وأجيالهم ودولهم ، منذ بدء الخليقة الى هذا العهد ، وفيه الالماع ببعض من عاصرهم من الامم المشاهير ودولهم ، مثل النبط والسريانيين والفرس وبني اسرائيل ، والقبط ، واليونان والروم والترك والافرنجة .

الكتاب الثالث : في اخبار البربر ، ومن اليهم من زناتة ، وذكر أوليتهم وأجيالهم ، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول . (ص — ٦)

ان الكتاب الذي يعرف الآن باسم « مقدمة ابن خلدون » يتألف في الحقيقة من « المقدمة » و« الكتاب الاول » وهو يشغل المجلد الاول من التاريخ الذي يقع في سبعة مجلدات .

٢ — يعنون ابن خلدون الكتاب الاول بالعنوان التالي :

« في طبيعة العمران في الخليقة ، وما يعرض فيها من البدو والحضر ، والتغلب ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ، ونحوها ، وما لذلك من العلل والاسباب (ص ٣٥)

وبعد ذلك ، يقسم الكتاب المذكور الى ستة فصول رئيسية :

الاول ، في العمران البشري على الجملة ، وأصنافه ، وقسطه من الارض .
الثاني : في العمران البدوي ، وذكر القبائل والامم الوحشية .
الثالث : في الدول والخلافة والملك ، وذكر المراتب السلطانية .
الرابع : في العمران الحضري والبلدان والامصار .
الخامس : في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .
السادس : في العلوم واكتسابها وتعلمها .

٣ — قد قسم ابن خلدون كل واحدمن هذه الفصول الرئيسية الى عدد من المقدمات والفصول .

وبما انه استعمل كلمة « الفصل » في التقسيمات الرئيسية والتقسيمات المتفرعة منها على حد سواء ، كثيراً ما يغلط القراء في تحديد اقسام الكتاب ومباحثه .
ولدفع هذا المحذور ، لقد سمى المترجم الفرنسي « البارون دوسلان » كل فصل من الفصول الرئيسية المذكورة باسم « القسم » ، كما سمت بعض الطبعات — مثل طبعة مصطفى محمد في مصر — كل واحد من هذه الفصول الرئيسية باسم « الباب » ، وان لم تشر الى أنها فعلت ذلك تسهيلا لمراجعة القراء ودفعاً للالتباس . ونحن سنقتفي في هذه الدراسات إثر تلك الطبعات ، وسنسمي الفصول الاساسية باسم « الابواب » . وعندما نضطر الى ذكر عنوان الفصل بنصه الاصلي ، سنضيف اليه كلمة « الرئيسي » تمييزاً له من الفصول الفرعية .
٤ — اما عدد هذه المقدمات والفصول الرئيسية فهو كما يلي :

في الفصل الرئيسي الاول — أي في الباب الاول — ست مقدمات ؛ في الباب الثاني ٢٩ فصلا ، في الباب الثالث ٥٣ ، في البـاب الرابع ٢٢ ، في الباب الخامس ٣٣ ، في الباب السادس ٥٠ فصلا

لقد ذكرنا هذه الاعداد بالنسبة الى طبعة بيروت وطبعة مصطفى محمد المصرية المشتقة منها . غير ان طبعة بولاق تحتوي على فصل زائد على ذلك في الباب السادس ، وكذلك طبعة مصطفى فهمي .

واما طبعة بارس، التي كان تولى امرها المستشرق « كاترمير » فتحتوي على فصل زائد في الباب الثالث ، وعلى عشرة فصول زائدة في الباب السادس .

وبما ان نسخ طبعة بارس نادرة ، وبعيدة عن متناول أيدي معظم الذين يقرأون المقدمة ، سندرج في ذيل هذا البحث فهرستاً كاملا لعناوين هذه الفصول الزائدة ، كما اننا سنكتب دراسة تحليلية لاحدها ، واجمالا وافياً لبعضها ، وسننقل بعضها بنصوصها .

٥ — ان بعض الطبعات المتداولة في البلاد العربية — مثل طبعة مصطفى فهمي في مصر القاهرة — وضعت ارقاماً بجانب عناوين الفصول ، تسهيلا للبحث والمراجعة ؛ غير ان بعضها — مثل طبعة بيروت وطبعة مصطفى محمد في مصر — تجاوزت ذلك الى ترتيب الفصول ترتيباً عددياً ، بقولها : الفصل الاول ، الفصل السادس ، الفصل الثاني والعشرون ... وهلم جرا .

ومما يجب ألا يغرب عن البال ان الفصول الفرعية لم تكن مرقمة في اصلها . فالطابع الذي يقدم على ترقيم الفصول وترتيبها بهذه الصورة ، يتحمل مسؤولية معنوية كبيرة ، لوجود بعض الفصول في بعض النسخ دون غيرها . مثلا الفصل القائل بأن « العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري » يكون اول الفصول من الباب السادس في النسخ التي اعتمدت عليها طبعات البلاد العربية ، في حين انه يكوّن الفصل السادس في النسخ التي اعتمدت عليها طبعة بارس .

ونحن نعتقد لذلك ، ان ترتيب الفصول بهذه الصورة ترتيباً نهائياً — قبل درس نسخ المقدمة درساً وافياً — مما يخالف الاصول العلمية ، ومما يشوّش الامر على القراء والباحثين .

٦ — ومما تجب ملاحظته ، ان هذه الفصول والابواب ، تختلف اختلافاً كبيراً من حيث الطول : فان اطول الابواب هو الباب السادس (الباحث

عن العلم والتعليم ؛ ثم يليه في الطول الباب الثالث (الباحث عن الدول) ، فالباب الاول (الباحث عن العمران البشري على الجملة) ، فالباب الخامس (الباحث عن الصنائع والمعاش) ، فالباب الرابع (الباحث عن الامصار) ، فالباب الثاني (الباحث عن العمران البدوي) .

واذا أحصينا عدد الصحائف المخصصة لكل واحد من الابواب الستة المذكورة ، وقارنا بعضها ببعض ، وجدنا ان طول الباب السادس يقرب من سبعة امثال الثاني ، كما ان طول الباب الثالث يناهز ستة امثال الباب المذكور .

واما الفصول التي تنقسم اليها الابواب ، فهي ايضاً تختلف اختلافاً كبيراً من حيث الطول : ان اطول الفصول هو الباحث عن جغرافية الارض (٣٣ صفحة) ويليه في الطول الفصل الباحث عن النبوة والكهانة (٢٨ صفحة) ويأتي بعد ذلك الفصل الباحث عن مراتب السلطان وألقابها (٢٢ صفحة) ، فالفصل الباحث عن الفاطمي المنتظر (١٩ صفحة) .

لقد انخدع بعض الكتاب والباحثين بعدد الصحائف المخصصة في المقدمة لكل فصل من الفصول ، وظنوا ان ابن خلدون يعزو اهمية كبيرة الى البيئة الجغرافية ، كما زعموا انه يعتبر الدين من اهم عوامل الاجتماع ، في حين ان الحقيقة تخالف هذا الزعم مخالفة كبيرة ، كما سنشرح ذلك في فصول خاصة ، عندما نقدم على تحليل آراء ابن خلدون وشرح نظرياته .

فنحن نرى ان اهمية الفصول في المقدمة ، لا يجوز ان تقدر بعدد الصحائف المخصصة لها ؛ لان بعض المباحث المسرودة في بعض الفصول ، ما هي الا معلومات تمهيدية او استطرادية ، يقصد منها تارة اعطاء بعض المعلومات الممهدة ، وطوراً بعض المعلومات المتممة ، بغية اعداد الاذهان لفهم الموضوع في بعض الاحوال ، وزيادة المعلومات المتعلقة بالموضوع في احوال اخرى ؛ ولذلك نجد ان اهمية المباحث المسرودة في الفصول المختلفة ، لا تتناسب مع اطوالها بوجه

من الوجوه .

ان المباحث الاستطرادية او التمهيدية محتشدة في الدرجة الاولى في الباب السادس ، فالباب الاول ، فالباب الثالث . واما الابواب الثلاثة الاخرى ، فيقل بل يندر فيها مثل هذه المباحث التمهيدية او الاستطرادية .

مثلا ؛ الباب الاول ، يقع في ثمانية وسبعين صفحة ؛ غير ان اكثر من ثلاثة ارباع هذه الصحائف مخصصة لمعلومات استطرادية عن تقسيمات الارض ومسألة النبوة والكهانة .

والباب الثاني ، يقع في ثلاثة وثلاثين صفحة ؛ غير ان الصحائف المذكورة تكاد تكون خالية من المباحث الاستطرادية أو التمهيدية .

٧— يظهر من التفاصيل الآنفة الذكر ، ان المباحث المدرجة في المقدمة ، تنقسم الى نوعين اساسيين :

الاول : المباحث الاساسية ، التي تدخل في نطاق اعراض المؤلف الاصلية ، فتحوم حول « علم العمران » و « اسس التاريخ » مباشرة .

والثاني : المباحث الاستطرادية ، التي تأتي عرضاً ، وتستهدف سرد بعض المعلومات العامة ، تمهيداً للابحاث الاصلية ، أو اتماماً للفائدة .

ان أبحاث المقدمة مهمة جداً ، من كلتا الوجهتين :

اولا ، من وجهة المباحث الاصلية : اعتبر بعض الباحثين والكتاب موضوع المقدمة بمثابة « علم التاريخ » أو « فلسفة التاريخ » واعتقد بعضهم انها بمثابة « علم الاجتماع » أو « فلسفة الاجتماع » . اما أنا ، فارى ان كل واحد من هذين الرأيين وجيه من جهة وقاصر من جهة اخرى ؛ واعتقد بان أحسن تعبير نستطيع ان نعبر به عن حقيقة المقدمة ، هو القول بانها « مدخل اجتماعي للتاريخ » **Introduction sociologique à l'histoire**

واما من وجهة المباحث الاستطرادية : فان المقدمة بمثابة موسوعة

Encyclopédie ثمينة جداً ؛ فهي تجمع كمية كبيرة من المعلومات القيمة عن الجغرافية والتاريخ ، ورسوم الحضارة ، واصناف العلوم ، واحوال الصنائع ، واصول التعليم ، وعن اهم المؤلفات العلمية والادبية ، والآراء السياسية والدينية والفلسفية ·

انني اعتقد بان دراسة المقدمة دراسة علمية دقيقة ، تتطلب تفريق مباحثها الاصلية عن مباحثها الفرعية باهتمام : ودرس كل قسم منها على حدة ، حسب ما تتطلبه طبيعتها ·

ان عمل ابن خلدون في النوع الثاني من مباحث المقدمة ، لايتعدى حدود « النقل ، والجمع ، والعرض ، والتلخيص ، والترجيح ، والتسجيل · » واما قدرته الابتكارية وعبقريته الحقيقية ، فلا تظهر الا في النوع الاول من مباحث المقدمة ·

فجهود الباحثين ، يجب ان توجه — قبل كل شيء — الى تفريق هذه المباحث من غيرها ، وتمييز المبتكر وتبريز الطريف منها ·

– ذيل –

الفصول المنسية والمهملة

لمقدمة ابن خلدون فصول منسية في الطبعات المصرية والبيروتية المتداولة بين الايدي ·

ندرج فيما يلي عناوين هذه الفصول ، مع تعيين مواضعها من الفصول المعلومة في الطبعات المتداولة ، معتمدين في ذلك على طبعة باريس :

(أ) — في الباب الثالث ، بعد الفصل الباحث عن « طروق الخلل للدولة » :

فصل في اتساع نطاق الدولة اولا الى نهايته ثم تضايقه طورا بعد طور ، الى فناء الدولة واضمحلالها (المجلد الثاني · ص ١١٤–١١٧)

(ب)—في اول الباب السادس،قبل الفصل القائل بانالعلم والتعليم طبيعي في العمران البشري :

فصل في الفكر الانساني (المجلد الثاني . ص ٣٦٤)

(ج) — في الباب نفسه ، بعد الفصل الآنف الذكر :

فصل في ان عالم الحوادث العقلية انما يتم بالفكر

(د) — بعد ذلك :

فصل في العقل التجربي وكيفية حدوثه

(ه) — بعد ذلك :

فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة

(و) — بعد ذلك :

فصل في علوم الانبياء عليهم السلام

(ز) — بعد ذلك :

فصل في ان الانسان جاهل بالذات وعالم بالكسب
(ان هذه الفصول الستة تشغل ١٢ صفحة من المجلد الثاني : ٣٦٤ – ٣٧٦)

(ح) —في الباب السادس ، بعد فصل علم الكلام :

فصل في كشف الغطاء عن المتشابه في الكتاب والسنة ، وما حدث لاجل ذلك في طوائف السنة والمبتدعة من الاعتقادات (المجلد الثالث . ص ٤٤– ٥٩)

(ط) — في الباب نفسه ، بعد الفصل الذي يقرر « ان كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل » :

فصل في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف والغاء ما سواها (المجلد الثالث . ص ٢٤١ – ٢٤٨)

(ي) — في الباب المذكور ، بعد الفصل القائل «ان حملة العلم في الاسلام اكثرهم العجم » :

فصل في ان العجمة إذا سبقت الى اللسان ، قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن اهل اللسان العربي . (المجلد الثالث . ص ٢٧٦ — ٢٧٨)

(ك) — في الباب السادس ايضاً ، بعد الفصل القائل « ان حصول ملكة الشعر بكثرة الحفظ » :

فصل في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع ، وكيفية جودة المصنوع وقصوره (المجلد الثالث . ص ٣٥١ — ٣٥٧)

***

هذا ومما يجب الانتباه اليه ، ان طبعة باريس تحتوي على فقرات كثيرة — زيادة على الفصول الآنفة الذكر — لا توجد في الطبعات المصرية والبيروتية .

اهم هذه الفقرات تقع في فصول الخط ، والتصوف ، والسيمياء واللغة .

كما ان فصل الحديث في طبعة باريس يختلف اختلافاً كلياً عما هو معروف في الطبعات المذكورة ، من حيث التفصيل من جهة ، ومن حيث الترتيب من جهة اخرى .

حياة مؤلف المقدمة

– نظرة اجمالية –

١ – ان مؤلف المقدمة هو : – حسب ما جاء في الوقفية المحفوظة في مكتبة جامع القرويين بفاس – « ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن ابن الشيخ الامام أبي عبدالله محمد بن خلدون الحضرمي المالكي » ان بعض الكتب تنعته – علاوة على ذلك – بنعت « التونسي » أو « المغربي » ايضاً .

أن المهم بين سلسلة هذه الاسماء والالقاب والنعوت ينحصر في اسمه الشخصي « عبد الرحمن » واسم اسرته « ابن خلدون » . وأما « أبو زيد » فهو كنية كني بها بالنسبة الى اسم ولده الاكبر ؛ كما ان « ولي الدين » لقب لقب به عندما تولى منصب قاضي القضاة واشتهر بالعلم ، في مصر ؛ وهو « تونسي » بالنسبة الى مسقط رأسه ، ومقر اسرته الاخير ؛ كما انه « حضرمي » بالنسبة الى منشأ اسرته الاصلي . ولا شك في ان نعته بـ « المغربي » و « المالكي » مما حدث في مصر ، تمييزاً له من المصريين الشافعيين .

ومما يجدر اعتباره في هذا الصدد ، ان مؤلف المقدمة اشتهر باسم « ابن خلدون » على وجه الاختصار . مع ان أسرة « ابن خلدون » أنجبت عدة مشاهير ، نبغوا في العلم والسياسة ؛ ومثلا احد أجداده « كريب بن خلدون » كان استقل في شؤون اشبيلية ، ووالده « محمد بن خلدون » كان اشتهر بالعلم والادب ، واخوه « يحيى بن خلدون » الف كتابا قيما في التاريخ ، عن ملوك تلمسان – « بني عبد الواد » – (طبع في الجزائر ، وترجم الى الفرنسية بقلم المستشرق آلفرد بل) .

ولكن شهرة عبد الرحمن بن خلدون فاقت شهرة جميع افراد الاسرة ، القدمين منهم والحديثين ؛ ولذلك نجد ان اسم هذه الاسرة ارتبط به بوجه خاص : فاذا قيل « ابن خلدون » على الاطلاق ، فهم منه مؤلف المقدمة

وحده ؛ حتى ان المقدمة نفسها اشتهرت باسم « مقدمة ابن خلدون » على وجه الاختصار ايضاً .

٢ — ان اسرة ابن خلدون ، تنحدر من عرب اليمانية في حضرموت : اشهر أجدادها المعلومين ، هو وائل بن حجر ، الذي كان من كبار الصحابة، والذي قام بمهمة الدعوة الاسلامية في اليمن .

واما الاسم الذي عرفت بها هذه الاسرة ؛ فهو مشتق من اسم احد رؤسائها القدماء « خالد بن عثمان » ، الذي كان قد دخل الاندلس مع جند اليمانية في عهد الفتوحات . ان اسم خالد هذا تحول في الاندلس الى «خلدون»، وفقاً للتقاليد السائدة في الاندلس ، وصار لقباً للعائلة باجمعها، في هذا الشكل .

لقد لعب بنو خلدون دوراً هاماً في تاريخ الانداس ، ولا سيما في تاريخ اشبيلية ؛ لانهم كانوا احدى الاسر الثلاث التي تقاسمت السيادة ، وتنازعت فيها ، وتناوبت عليها، في المدينة المذكورة .

ولكن هذه الاسرة اضطرت في الاخير الى الجلاء عن أشبيلية والاندلس ، — عند توسع فتوحات القشتاليين — في القرن الثالث عشر للميلاد ؛ فهاجرت الى تونس ، وتوطنت هناك ؛ ومع ذلك، فقد تمكنت من المحافظة على مكانتها السياسية في موطنها الجديد ايضاً ، وشغلت مناصب هامة في خدمة بني حفص ، ملوك افريقية عند ذاك .

يظهر مما تقدم : ان ابن خلدون قد انحدر من اسرة كانت مجبولة بتقاليد الرياسة والسياسة ، ومشهورة بالوجاهة قرونا عديدة .

٣— هذا ، ومما يجب الا يغرب عن البال ، ان المناصب السياسية تستلزم التحلي بالعلم والادب . ولهذا السبب كان من الطبيعي، ان تهتم الاسرة المذكورة بتعليم ابنائها وتثقيفهم اهتماماً كبيراً ، لتستطيع ان تحافظ على مكانتها ووجاهتها ، على مر السنين والقرون .

فنستطيع ان نقول ، ان اسرة ابن خلدون كانت من الاسر التي تتمتع بحظ وافر من العلم والثقافة ايضاً .

حتى ان والده — محمد بن خلدون — كان قد شغف بالعلم والادب شغفاً خاصاً ؛ وهذا الشغف وصل الى درجة من الشدة ، حمله على التباعد عن المناصب والاعراض عن السياسة اعراضاً تاما ، خلافا لنزعة الاسرة العامة .

واما ابن خلدون نفسه ، فقد خاض غمار السياسة وفقا لتقاليد اجداده من جهة ، وشغف بالعلم والادب اسوة بوالده من جهة اخرى .

وقد درس اللغة والادب ، والحديث والفقه ، والمنطق والفلسفة ، اولا على والده ، ثم على اشهر العلماء الموجودين في تونس ، او الوافدين اليها من المغرب الاقصى . ومع انه بدأ يتقلب في مناصب الدولة منذ الثامنة عشرة من عمره ، فانه لم ينقطع عن العلم والادب بتاتاً . بل واصل الاتصال بالادباء والعلماء ، ومارس نظم الشعر والرسائل ، طوال حياته السياسية المليئة بشتى الاحداث والمغامرات أيضاً .

٤ — ولد ابن خلدون في تونس سنة ٧٣٢ هجرية (١٣٣٢ ميلادية) ، ومات في القاهرة سنة ٨٠٨ هجرية (١٤٠٦ ميلادية) ؛ وعاش بهذه الصورة مدة لا تقل عن ثلاثة ارباع القرن الا سنة واحدة .

فيجب علينا ، — لاجل ان نفهم العوامل التي أثرت في حياته واعماله وأفكاره حق الفهم — ، يجب علينا ان نتذكر جيداً ، اهم خصائص العصر الذي عاش في غضونه :

ان القرن الرابع عشر للميلاد ، كان من اسوأ عصور الانحطاط والانحلال في جميع انحاء العالم العربي .

كان الحكم العربي في الاندلس قد تقلص تقلصاً أليما ، اذ كان الاسبانيون قد استولوا على معظم اقطارها ومدنها — بما فيها طليطله

وقرطبه واشبيلية — ، وكانت جماعات كبيرة من أهليها قد جلت عنها الى المغرب وافريقية — الى فاس وتونس — ؛ ولم يبق في الاندلس للعرب سوى سلطنة صغيرة ، هي مملكة بني الاحمر في غرناطة .

واما ديار المغرب ، فلم تكن أحسن حالا من ذلك : كانت دولة الموحدين قد انقرضت قبل مدة ، فقامت على أنقاضها ثلاث ممالك مختلفة : « بنومرين » في المغرب الاقصى ، « بنو حفص » في افريقية (أي في تونس) و « بنو عبد الواد » — بينهما ، في المغرب الاوسط (أي في تلسان) .

ولكن حكم هذه الممالك الثلاث أيضاً لم يستقر على اسس رصينة ؛ بل كان في كل واحدة منها ، عدة مقاطعات وأمارات تتمتع بما يشبه الحكم الذاتي ، فتارة تخضع للسلطان خضوعاً نسبياً ، وطوراً تنتقض عليه انقضاضاً كلياً ؛ كما ان المنافسات والفتن كانت تتوالى بين هذه الممالك الثلاث بغير انقطاع ؛ حتى انها كثيراً ما كانت تعمل عملها داخل كل مملكة من هذه الممالك نفسها ، اذ انها كانت تحمل بعض افراد الاسرة المالكة على الخروج على القائمين بالامر منها . ومن الطبيعي ، ان المدن والعشائر كانت تتأثر من هذه التقلبات السياسية كثيراً ، فتنتقل من حكم الى حكم ، من غير ان تبقى مدة طويلة تحت حكم واحد ، على وتيرة واحدة .

واما مصر ، فكانت — في المدة التي نحن نصف احوالها — تحت حكم المماليك ، — تحت حكم المماليك البحرية حتى سنة ١٣٨٢ ، وتحت حكم مماليك الجراكسة بعد ذلك التاريخ — ؛ غير انها لم تتمتع بالهدوء السياسي والاستقرار الاداري حق التمتع ، لا في عهد الاولين منهم ولا في عهد الاخيرين : لان الفتن والقلاقل كانت تتوالى بلا انقطاع ، فتضطر السلاطين الى بذل الجهود العظيمة للتغلب عليها ؛ وكثيراً ما كانت تنتهي حياة هؤلاء السلاطين بالخلع أو القتل .

واما الديار السورية والحجازية، فكانت مرتبطة بسلطنة مصر . واما القطر العراقي، فكان يتقلب تحت احكام الاسر الايلخانية المختلفة .

٥– نشأ ابن خلدون وعاش في وسط هذا العالم العربي، في عهد الانحلال والانحطاط الذى وصفناه .

ان مسرح حياته، ومجال نشاطه، كان واسعاً جداً؛ لانـه كان شاملاً لمعظم اقسام هذا العالم العربي المترامي الاطراف : انه عاش وعمل وتنقل في جميع اقسام افريقيا الشمالية، من فاس الى تلمسان وبجاية وبيسكرة وتونس والقاهرة؛ كما انه قام ببعض الاعمال والمهام، في الاندلس من جهة، والشام من جهة اخرى .

فنستطيع ان نقول : ان مسرح حياته واعماله، شمل جميع اقسام العالم العربي المحيط بالبحر الابيض المتوسط .

لقد دخل ابن خلدون الحياة العامة منذ سنة ١٣٥٠، حيث تولى منصب « كتابة العلامة » باسم سلطان تونس .

غير انه لم يبق في تونس، بعد ذلك التاريخ، مدة طويلة؛ لانه انتقل بعد سنتين الى المغرب الاقصى، ولم يعد الى تونس الا بعد مرور مدة تناهز ربع القرن .

خلال هذه المدة عاش ابن خلدون في البلاد المغربية، حياة سياسي طموح مغامر، في خدمة عدة اسر مالكة؛ واجتاز البحر مرتين الى الاندلس، واتصل ببنى الاحمر في غرناطة، حتى انه ذهب موفداً من قبلهم الى اشبيلية، للقيام بمهمة السفارة، لدى ملك القشتاليين بطرس الظالم .

لقد تولى ابن خلدون خلال هذه الحياة السياسية مناصب عديده – من كتابة السر، الى خطة المظالم، الى السفارة والوزارة والحجابة؛ ونكب عدة مرات، وسجن مرة؛ ومع هذا، فقد ظل يتمتع بجاه كبير ومكانة مرموقة .

يظهر انه كان نطوقاً جداً ، وبارعاً في الاقناع ، ولا سيما في استمالة العشائر ؛ ولهذا السبب كان الملوك والامراء يسعون لاسترضائه ، بغية الاستفادة من مواهبه ؛ كما انهم كانوا يبذلون شتى الجهود لمنعه من الاتصال باعدائهم ومنافسيهم .

٦ – خلال هذه الحياة السياسية ، لم ينقطع ابن خلدون من الاتصال بالعلماء والادباء ، ومن الاشتغال بالعلم والادب ، كما ذكرنا ذلك آنفاً .

كل شيء يدل على انه كان تحت تأثير نزعتين قويتين متخالفتين : نزعة السياسة والحكم ، نزعة العلم والتفكير . ان النزعة الاولى كانت اقوى من النزعة الثانية في بادىء الامر ؛ ولذلك سيطرت على مشاعره ، ووجهت حياته مدة ربع قرن كامل ؛ ومع هذا فانها لم تتمكن من اطفاء النزعة الثانية تماماً . ولهذا السبب نراه في الاخير يسأم الحياة السياسية ويرغب في الهدوء والاستقرار ؛ فيستسلم الى نزعة العلم والتفكير :

بعد هذه الحياة السياسية العنيفة ، يتباعد ابن خلدون عن المدن والامصار ويذهب الى اولاد عريف ، ويسكن في قلعة ابن سلامة التي كانت مقراً لرؤسائها ؛ ويبقى هناك مدة أربع سنوات – من ٧٧٦ الى ٧٨٠ هـ . أي من ١٣٧٤ الى ١٣٧٨ م – بعيداً عن غوائل المناصب وعواصف السياسة ؛ يبدأ في خلالها تأليف التاريخ ، وينهي كتابة المقدمة .

ولكنه – خلال اشتغاله بالكتابة والتأليف – يشعر بلزوم مراجعة المكتبات في المدن الكبيرة ، فيغادر قلعة ابن سلامة ، عائداً الى مسقط رأسه تونس ، بعد غياب طال نحو ربع قرن .

مكث ابن خلدون في تونس – هذه المرة – أربع سنوات ، اشتغل خلالها بالدرس والتدريس والتأليف . ثم غادر تونس الى مصر القاهرة ، سنة

١٣٨٢ ؛ وبقي هناك حتى مماته ، مدة تقرب من ربع القرن .

لم يعد ابن خلدون في مصر الى الحياة السياسية ، ولم يطمع في منصب غير مناصب القضاء والتدريس والمشيخة . كما انه لم يغادرها خلال هذه المدة الطويلة الا مرتين ، لسفرتين موقوتتين : احداهما الى مكة ، لاداء فريضة الحج ؛ والثانية الى دمشق ، للعمل على تخليص المدينة من غزو الفاتح الكبير تيمورلنك .

٧– يظهر من هذه التفاصيل ان حياة ابن خلدون العملية والفكرية ، تنقسم الى ثلاثة أدوار ، بعد عهد الدراسة ، واعتباراً من تاريخ دخوله ميدان الخدمات العامة :

الدور الاول ، كان دور العمل السياسي في المغرب ؛ استمر نحو ربع قرن (١٣٥٠ – ١٣٧٤)

الدور الثاني ، كان دور الاعتزال والتفكير فالتأليف ، في قلعة ابن سلامة ، عند اولاد عريف ؛ استمر أربع سنوات فقط (١٣٧٤ – ١٣٧٨)

الدور الثالث ، هو دور الانصراف الى التأليف والتدريس والقضاء ؛ استمر نحو ثمانية وعشرين عاماً (١٣٧٨ – ١٤٠٦) ، الاربعة الاولى منها في تونس ، والاربعة والعشرون الاخيرة في مصر .

ان دور الاعتزال الذي أشرنا اليه ، كان قصيراً جداً بالنسبة الى الدورين الآخرين ؛ غير انه كان نقطة تحول هام جداً في حياة ابن خلدون : فانه كان قبل هذا الاعتزال مجروفاً بتيار السياسة ، فكان يعيش عيشة السياسي المغامر ؛ ولكنه بعد الاعتزال في قلعة ابن سلامة، لم يعد الى السياسة ، بل انقطع للتفكير والتأليف ، مع الاشتغال بالقضاء والتدريس .

انه كان قبل الاعتزال رجل سياسة وعمل ، قبل كل شيء ؛ غير انه ، بعد الاعتزال ، أصبح رجل علم وتفكير ، بكل معنى الكلمة .

٨- يتبين من هذا الاجمال ، ان حياة ابن خلدون ، كانت حياة فعالة طويلةمليئة بالحوادث الكثيرة .

لقد دوّن ابن خلدون بنفسه ، صفحات هذه الحياة الفعالة ، بتفاصيل وافية .

فقد كتب ذالك اولا بعنوان « التعريف بابن خلدون ، مؤلف هـذا الكتاب » وألحقه بكتاب العبر ؛ ان هذا القسم من سيرة حياته مطبوع في آخر المجلد السابع من التاريخ (ص ٣٧٩ — ٤٦٢ من طبعة بولاق) .

ولكن الترجمة المطبوعة بهذه الصورة تنتهي في تاريخ عودته من الحج ، أي قبل وفاته باحد عشر عاماً

غير ان ابن خلدون واصل كتابة ترجمة حاله بعد ذلك ايضاً ، واوصلها الى سنة وفاته تقريبا ؛ كما انه وسّع بعض الاقسام التي كان كتبها قبلاً ، وجعل الترجمة على شكل رسالة خاصة ، منفصلة عن التاريخ تماما .

ان ترجمة حياة ابن خلدون بشكلها الاخير ، ظلت ، مع الاسف ، غير مطبوعة الى الان .

توجد نسخة خطية منها في دار الكتب المصرية (تحت رقم ١٠٩ م تاريخ) ؛ كما توجد نسخة منها في مكتبة آيا صوفيا في استانبول (تحت رقم ٣٢٠٠) ، ونسخة اخرى في مكتبة اسعد افندي في المدينة المذكورة .

ان عنوان نسخة دار الكتب المصرية ، هو « التعريف بابن خلدون ، ورحلته شرقا وغربا » ؛واما عنوان نسخة آياصوفيا الاستانبولية، فهو « رحلة ابن خلدون بخطه » .

ان النسخة المصرية ، مذكورة وملخصة في كتاب الاستاذ عبدالله عنان عن « ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري » .(ص ١٣٩ — ١٤١)

واما النسخة الاستانبولية ، فمذكورة في عدة كتب ومجلات تركية ،

ولا سيما في المقالات المنشورة بقلم الاستاذ ضياء الدين فخري في مجلته الاجتماعية والفلسفية ·

لا نعرف اذا كان يوجد بعض الفروق بين النسخة المصرية ، والنسخة الاستانبولية ·· ولكننا نعتقد بان الاسراع الى طبع الترجمة المذكورة، مع ملاحظة جميع نسخها المعلومة في الحالة الحاضرة، من اهم الواجبات المترتبة على الهيئات العلمية ، الرسمية أم غير الرسمية ، في العالم العربي ·

ان نشر هذه الترجمة سيكون مفيداً جداً : لانها من الوثائق التاريخية الطريفة ، علاوة على كونها من الوثائق الادبية القيّمة·

٩ — هذا ، وقبل ان نختم هذا البحث ، نرى من المفيد ان نشير في هذا الصدد ، الى الامور التالية أيضاً :

ان البارون دوسلان De Slane عندما ترجم مقدمة ابن خلدون الى الفرنسية ، صدّرها بمدخل طويل ، وصف فيه حياة مؤلف المقدمة بتفصيل · وقد استند في هذا الوصف الى ما جاء في « التعريف » الذي كان قد كتبه ابن خلدون بنفسه ، وترجم معظم أقسام « التعريف » بنصوصها الكاملة · وبما ان « الرحلة » كانت غير معلومة عندئذ ، سعى الى اتمام ترجمة حياة ابن خلدون، بالاستناد الى ما كتبه المؤرخون الآخرون عنه ·

ان سيرة حياة ابن خلدون ، — بعد ان نشرت بقلم البارون دوسلان بهذه الصورة — ، لفتت انظار الكتاب بشدة ، حتى ان أحدهم رأى ان يتخذها موضوعاً لرواية نشرها بعنوان « رواية خلدون »

Le romen de Khaldoun, par Magali-Boisnard-Paris 1930

أفيليق بنا ، والحالة هذه ، أن نترك الترجمة المفصلة التي كتبها ابن خلدون بنفسه عن حياته ، بحالة « مخطوطة » تحفظ في زوايا مكتبة في القاهرة ، ومكتبتين في استانبول ، فلا يستطيع أن يطلع عليها الا عدد ضئيل جداً من الناطقين بالضاد ؟

تاريخ كتابة المقدمة

— ١ —

متى ، واين ، وكيف كتب ابن خلدون ، مقدمته المشهورة ؟

ان اجوبة ذلك مسطورة في بعض الفقرات التي كتبها المؤلف بنفسه ، اولا في آخر المقدمة ، وثانياً في ترجمة حياته الملحقة بالتاريخ .

فقد قال ابن خلدون في آخر الكتاب الاول ما يلي :

« أتممت هذا الجزء الاول بالوضع والتأليف ، — قبل التنقيح والتهذيب — ، في مدة خمسة اشهر ، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعماية ، ثم نقحته بعد ذلك ، وهذبته ، وألحقت به تواريخ الامم ، كما ذكرت في أوله ، وشرحته . . . » (ص ٥٨٨)

كما كتب في ترجمة حياته ، عندما شرح اقامته عند اولاد عريف في قلعة ابن سلامة :

« فأقمت بها اربعة اعوام ، متخلياً عن الشواغل ، وشرعت في تأليف هذا الكتاب ، وأنا مقيم بها . وأكملت المقدمة على هذا النحو الغريب الذي اهتديت اليه في تلك الخلوة ، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر ، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها . . » (التاريخ — ج ٧ ، ص ٤٤٥)

يفهم من ذلك بصراحة تامة ، ان ابن خلدون كتب المقدمة سنة ١٣٧٧ ميلادية (٧٨٩ هجرية) ، عندما كان يعيش معتزلا في قلعة سلامة ، في مدة خمسة أشهر تقريبا .

في ذلك التاريخ ، كان قد بلغ ابن خلدون السنة الخامسة والاربعين من عمره ، وكان قد اعتزل الحياة السياسية قبل ثلاث سنوات ، بعد ان خاض غمارها أكثر من عشرين عاماً .

ومن المعلوم ان الحياة السياسية التي خاضها ابن خلدون ، خلال هذه

المدة الطويلة ، كانت حياة عنيفة ، مليئة بالمغامرات : انه كان قد تقلب في عدة مناصب سياسية ، — من كتابة العلامة الى كتابة السر، فالحجابة أو الوزارة — واشترك في معظم وقائع الدول المغربية ، ولعب دوراً هاماً في عدة انقلابات سياسية ... كل ذلك متنقلا بين تونس وتلسانْ وفاس وغرناطه ، في افريقية والاندلس والمغرب الاقصى .. وقد ذاق خلال هذه الحياة السياسية العنيفة ، الشيء الكثير من لذة الحكم ومرارة التغرب ، ومن حلاوة الفوز وخيبة الفشل ، حتى انه لم يبق غريباً عن عذاب السجن أيضاً .

ويظهر ان نظره الفاحص الناقد ، كان يشتغل بشدة خلال هذه الحياة الفعالة ، وذهنه الباحث الوقاد كان لا ينفك عن اختزان الملاحظات تلو الملاحظات ، ولو بصورة لا شعورية .. فعندما تهيأ له شيء من هدوء البال واستقرار الحياة — في قلعة سلامة ، بين احياء بني عريف — ، وعندما بدأ يكتب « التاريخ » ، وتقدم الى درجة ما في طريق هذا التأليف ، تفاعلت تلك الملاحظات المخزونة تفاعلا شديداً ، انبثقت منه ابحاث المقدمة انبثاقاً ، وتدفقت منه الاراء والافكار تدفقاً .

فانني ، عندما أتأمل فيما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد ، أجزم بان توصّله الى مجموعة الآراء المبتكرة الكثيرة المسطورة في المقدمة ، انما كان حدث من جراء « تدفق فجائي » ، بعد « حدس باطني »و« اختمار لاشعوري »، كما لاحظ ذلك بعض علماء النفس في حياة عدد غير قليل من المفكرين والفنانين ، في تاريخ عدد غير يسير من الابتكارات والاكتشافات ... ذلك النوع من « التدفق الفجائي » الذي يحمل المفكر على « التعجب من نتائج تفكيره » ، ويوصله احياناً الى النظر اليها على انها « آراء الهامية » ، تصدر عن « قدرة خارجة عن نفسه » ، كأنها تلقى اليه إلقاء ... فانا أميل

الى الاعتقاد بان ابن خلدون ، عندما قال « أطلعنا الله عليه من غير تعليم ارسطو ولا افادة موبذان » ، وعندما كتب « ونحن ألهمنا الله الى ذلك إلهاماً »، ولا سيما عندما قال « سالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر » .. عندما قال وكتب ذلك، وأمثال ذلك ، لم يكن مسترسلاً في طريق التشبيه والمجاز ، ولا مستسلماً لتداعي الكلمات والتراكيب ، بل كان معبراً —تعبيراً صحيحاً — عما كان يشعر به في قرارة نفسه فعلاً ، من جراء طرافة الآراء التي قد توصل اليها بصورة تكاد تكون فجائية ...

أقول : تكاد تكون فجائية ؛ لانني أعتقد ان تكوّن وتولّد تلك المجموعة الكبيرة من الآراء والملاحظات التي تزدحم بها المقدمة ، في مدة قصيرة لا تتجاوز الخمسة أشهر ، مما يجب أن يعتبر أقرب الى « الاندفاعات الفجائية » من « التأملات التدريجية » ..

وقد يتساءل بعضهم : وهل يجوز لنا أن نعتمد على ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد ؟ أما انا ، فأقول — رداً على هذا السؤال — : انني لا أرى في هذه المسألة ما يبرر الشك في صدق ابن خلدون ، فيستوجب عــدم الاعتماد على تصريحاته . فأولاً ، انا لا اجد فيما يقصه علينا المؤلف في هذا الصدد ، أمراً خارقاً للعادة وشاذاً على وتيرة « اختمار الافكار بصورة لا شعورية » ؛ كما ألاحظ ان ابن خلدون قد سجل على نفسه — في ترجمة حياته — تقلباته السياسية العديدة ، بكل تفاصيلها ؛ فلا يحق لنا — والحالة هذه — ان نزعم بانه كتب ما كتبه عن كيفية تأليف المقدمة ، بصورة مخالفة لما وقع ، بقصد التمدح والتفاخر .

هذا وأزيد على ذلك ، فأقول : انني ألمح في العبارات التي ذكرتها آنفاً آثار التحير والتعجب ، اكثر مما اجد فيها أداء التمدح والتفاخر .

-٢-

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان ابن خلدون يقيّد أمر « اتمام المقدمة في خمسة أشهر » بتعبير « قبل التنقيح والتهذيب » ويعلمنا بذلك : إنه قد اشتغل بتنقيحها وتهذيبها مؤخراً .

ان ذلك يضع أمامنا مسائل عديدة ، تحتاج الى درس وحل ، بكل اهتمام : مـاذا كان مدى التهذيب والتنقيح الذى أشار اليه ابن خلدون في بعبارة المذكورة ؟ وهل كان حدث ذلك مرة واحدة فقط ، أم تكرر عدة المرات ، خلال سنين مختلفة ؟ وهل انحصر هذا التهذيب والتنقيح في نطاق بعض الفصول ، أم تناول جميع أقسام الكتاب ؟ وهل اقتصر على تعديل الفصول الموجودة قبلا ، أم تعدى ذلك الى اضافة فصول جديدة تماماً ؟

هذا ، ونحن نعلم بان ابن خلدون عاش ، بعد تاريخ تأليف المقدمة على النحو الذى ذكرناه آنفاً ، مدة تناهز تسعة وعشرين عاماً : في أية سنة من هذه السنوات ، توقفت وانتهت عملية التهذيب ؟ وماذا كان اتجاه التطورات التي حدثت في آرائه ، ومناحي بحثه وتفكيره ، خلال هذه المدة الطويلة ؟

اننا نعلم ان ابن خلدون ، لم يعد الى ممارسة السياسة الفعالة بعد كتابة المقدمة ؛ بل انكب على جمع المعلومات التاريخية ، كما اشتغل بتدريس الفقه في بعض المدارس ؛ وفي الاخير مارس القضاء ، عندما تقلد منصب قاضي قضاة المالكية في مصر القاهرة ؛ واتصل بالصوفية اتصالا وثيقاً ، عندما تعين شيخاً لخانقاه بيبرس ، في العاصمة المصرية . فما هي الاقسام التي كتبها ابن خلدون ، بعد انصرافه الى الاشتغال بالامور الفقهية والقضائية ، على هذا المنوال ؟ وما هي التطورات التي حدثت في آرائه العلمية ونزعاته الفكرية ، بعد انضمامه الى حلقات القضاة والفقهاء ، ولا سيما بعـد اتصاله بمشائخ الصوفية وعلمائها ؟

أن معظم مباحث المقدمة مكتوبة بنزعة علمانية وعقلانية **rationaliste** صريحة ؛ في حين ان بعض فصولها تنم عن نزعة صوفية قوية : فهل كان الأمر كذلك منذ بداية التأليف ، أم ان ذلك كان نتيجة « تطور حدث في طراز تفكيره » ، من جراء اشتغاله بتدريس الفقه وممارسة القضاء ، واضطراره الى مناقشة علماء الدين والفقهاء ، في حياته الجديدة ؟

ان هذه المسائل الخطيرة ، لا يمكن حلها ، الا بتعيين الاقسام الاصلية من المقدمة ، وتمييزها من الاقسام المضافة اليها مؤخراً .

واما وسائل البحث ، ومناحي الاستقصاء ، التي يمكن ان تؤدي بنا الى معرفة ذلك ، فتنقسم الى قسمين اساسيين ، وفقاً للخطط التي يتبعها المؤرخون الباحثون في مثل هذه المسائل :

أ) — طريقة النقد الداخلي ، ب) — طريقة النقد الخارجي .

النقد الداخلي : هو البحث عن اجوبة هذه الاسئلة ، عن طريقة درس المقدمة نفسها ، ومقارنة اقسامها المختلفة ، من حيث الاساليب والمضامين ؛

واما النقد الخارجي : فهو البحث عن اجوبة هذه الاسئلة ، عن طريقة درس نسخ المقدمة المختلفة ، واظهار الفروق الموجودة بينها ، مع تحري الاسباب التي يمكن ارجاع هذه الفروق اليها .

فلندرس المقدمة ، على كل واحدة من هاتين الطريقتين على حدة ، لنتوصل الى حل المسائل التي سردناها آنفاً

— ٣ —

١ — عندما ندرس المقدمة بامعان ، نجد فيها بعض الفقرات التي لا مجال للشك في انها كتبت قبل هجرة ابن خلدون الى مصر ؛ وبعض الفقرات التي ، بعكس ذلك ، يمكن الجزم بانها كتبت بعد هجرته الى مصر .

مثلا ، قد جاء في الديباجة ، بعد ذكر اقسام الكتاب :

« ثم كانت الرحلة الى المشرق ، لاجتناء انواره ، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره ، والوقوف على آثاره في دواوينه واسفاره ، فزدت ما نقص من اخبار ملوك العجم في تلك الديار ...» (ص-٦)

فلا مجال للشك في ان هذه الفقرة كتبت بعد النزوح الى مصر .

في حين انه جاء في اواخر البحث الذي يشرح فضل علم التاريخ :

« وانا ذاكر في كتابي هذا ، ما امكنني منه في هذا القطر المغربي ، لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب واحواله واجياله وامه وذكر ممالكه ودوله ، دون ما سواه من الاقطار ، لعدم اطلاعي على احوال المشرق وامه ... » (ص ٣٢) .

ولا مجال للشك في ان هذه الفقرات مكتوبة قبل الهجرة الى مصر .

اننا نجد في مختلف فصول الكتاب ، بعض الفقرات التي تلائم المثال الاول ، وبعض الفقرات التي تنسجم مع المثال الثاني .

فاننا نقرأ ، مثلا ، في فصل العلوم العقلية واصنافها العبارة التالية :

« يبلغنا عن اهل المشرق ، ان بضائع العلوم لم تزل عندهم موفورة » (ص٤٨١)

ونقرأ في الفصل القائل بان الصنائع انما تكمل بكمال العمران الحضري ، العبارة التالية :

« كما بلغنا عن أهل مصر ، ان فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الانسية... وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب » (ص ٤٠١)

ونجد أيضاً في فصل تعليم الولدان ، العبارات التالية :

« اما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك ، على ما يبلغنا ، و لا ادري بم عنايتهم منها ، والذي ينقل لنا ان عنايتهم بدراسة القرآن .. » (ص٥٣٨ - ٥٣٩)

فلا مجال للشك في ان هذه العبارات كلها ، قد كتبت قبل السفر الى مصر ؛ لانها تذكر احوال مصر والمشرق مقرونة بتعبيرات « بلغنا ، يبلغنا ينقل الينا ... » .

غير اننا نجد في بعض الفصول ، فقرات معاكسة لذلك تماماً . ونقرأ

— مثلا — في فصل الملاحم العبارة التالية :

« وقفت بالمشرق على ملحمة منسوبة لابن العربي الحاتمي . . . » (ص ٣٤٠)

كما نجد ، في موضع آخر من الفصل نفسه ، العبارة التالية :

« لقد سألت اكمل الدين بن شيخ الحنفية من العجم بالديار المصرية عن هذه الملحمة وعن هذا الرجل الذي تنسب اليه من الصوفية . . . » (ص ٣٤٢)

وكذلك ، نجد في فصل العلوم العقلية العبارة التالية :

« ولقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة » (ص ٤٨١)

ونحن نجزم من سياق هذه العبارات ، انها كلها كتبت بعد السفر الى مصر ، والاطلاع على أحوالها اطلاع الشاهد العيان

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان بعض هذه العبارات المتباينة تقع في فصل واحد . فاننا نستطيع ان نستدل من ذلك كله على الامرين التاليين :

اولا : يوجد في المقدمة التي بين ايدينا الان ، بعض الاقسام التي كتبت مؤخراً ، ليس بعد العودة الى تونس فحسب ، بل بعد الهجرة الى مصر أيضاً .

ثانياً : حينما أضاف المؤلف تلك العبارات ، لم يصحح ويعدل العبارات الباقية ، حسب ما تقتضيه العبارات الجديدة ، بل ترك سائر أقسام الفصول على حالها .

فلا نستبعد ان يكون قد حدث أمثال ذلك في سائر اقسام المقدمة أيضاً ؛ فلا نعدو الحقيقة اذا ما عزونا آثار التناقض التي نلمسها في بعض أقسام المقدمة ، الى سبب مماثل للسبب الآنف الذكر : وهو ادخال فكرة جديدة في فصل من الفصول ، أو إضافة فصل جديد الى باب من الابواب ، من غير اعادة النظر في الاقسام القديمة ، وتصحيحها على ضوء هذه الفكرة الجديدة ،

وحسب مقتضيات الفصل الجديد .

٢ – اذا أنعمنا النظر في بحث « حقيقة النبوة » في المقدمة السادسة من الباب الاول ، نجد فيه قرائن عديدة ، تدل دلالة قطعية على انه كتب بعد اتمام المقدمة بمدة غير يسيرة .

فاننا نلاحظ أولاً ان البحث يبدأ بعبارة « إعلم ، أرشدنا الله واياك » (ص ٩٥) ، وفي هذا ما فيه من الشذوذ عن الاسلوب العام الذي يسير عليه ابن خلدون في بدء الفصول والابحاث . إذا انعمنا النظر في مداخل الفصول ، نجد ان ٧٠ منها تبتدىء بعبارة « اعلم أن » ، و ٦٧ منها تبدأ بتعبير مثل « والسبب في ذلك » أو « وسببه » أو « ذلك ان » ؛ والباقية منها تتناول البحث مباشرة ، أو بتذكير بعض المباحث المتقدمة . واما الدعاء للقارىء بتعبير مثل « ارشدنا الله واياك » ، فما لا يشاهد الا في فصلين من مجموع فصول المقدمة التي تزيد على المائتين .

فيحق لنا ان نظن ظناً قوياً ، بان خروج ابن خلدون في بدء هذا الفصل على خطته العامة ؛ انما نشأ من انه كتب هذا البحث بعد مرور مدة غير يسيرة على كتابته سائر الفصول .

ولا يمكن ان يقال : « ان ذلك قد يكون ناتجاً عن مقتضى الموضوع نفسه » ، وذلك لاننا نلاحظ بان سائر الفصول التي تمت بصلة قوية الى الامور الدينية – مثل فصول الخلافة والامامة ، والفاطمي ، والتفسير ، والتصوف ، وعلوم الانبياء عليهم السلام – ، لا تشذ عن الاسلوب العام ، ولا تبتدىء بالدعاء للقارىء .

وزيادة على ذلك ، فاننا نجد في الذهنية المسيطرة على هذا الفصل أيضاً ما يؤيد الظن الآنف الذكر تأييداً كبيراً .

غير اننا نجد في آخر بحث « حقيقة النبوة » قرينة قوية اخرى ، تحوّل ظننا

هذا الى يقين ؛ لاننا نقرأ في القسم الاخير من البحث العبارات التالية :

« التناسب بين الاشياء ، هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس، وطريق لحصوله ، سيما من اهل الرياضة ، فانها تفيد العقل قوة على القياس وزيادة في الفكر ، وقد مر تعليل ذلك غير مرة » (ص ١١٨)

ان عبارة « قد مر تعليل ذلك غير مرة » هنا تكتسب أهمية خاصة ؛ لان هذا البحث يقع في الباب الاول ، واما التعليل الذي يشير اليه المؤلف فلم يسبق هذا البحث وهذا الباب ، انما اتى في الفصل الاخير من الباب الخامس وفي عدة فصول من الباب السادس .

فيحق لنا أن نجزم بان ابن خلدون قد كتب هذا البحث ، بعد الانتهاء من كتابة فصول المقدمة بأجمعها ؛ كما يحق لنا ان نقول : ان ذلك كان بعد مرور مدة غير يسيرة على الكتابة الاولى ؛ لان هذه المدة كانت قد أنسته مواضع التعليل الذي اشار اليه في هذا البحث ، كما انها كانت قد قوّت في ذهنه بعض الاتجاهات والنزعات الجديدة .

٣ — واذا انعمنا النظر في الفصل الذي يقرر « وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته » (ص ٥٣٣) وجدنا فيه قرائن عديدة تدل دلالة قاطعة على ان القسم الثاني من الفصل المذكور ، قد كتب بعد مرور مدة غير يسيرة على كتابة القسم الاول منه .

فان من يقرأ الفصل المذكور قراءة متأمل ، يجد ان سلسلة الابحاث المنسجمة فيه تنتهي في وسطه ، حين يقول المؤلف « ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً » ويعقب على قوله هذا ببعض الشروح والبراهين ، فينهي كلامه في هذا الصدد بقوله « والله تعالى الموفق للصواب » (ص ٥٣٤) .

ان المؤلف يبدأ بعد ذلك بحثاً جديداً تاماً ، باسلوب يختلف عن اسلوب

الاقسام السابقة اختلافاً كلياً . يبدأ هذا البحث بقوله :

« اعلم ايها المتعلم ، اني اتحفك بفائدة في تعلمك، فان تلقيتها بالقبول، وامسكتها بيد الصناعة ، ظفرت بكنز عظيم ، وذخيرة شريفة . واقدم لك مقدمة تعينك في فهمها » (ص ٥٣٤)

وبعد اتمام هذه المقدمة ، يعود الى مخاطبة المتعلم ، قائلا :

« فلا بد ايها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها الى الفكر في مطلوبك » ، ويستمر على هذا المنوال الى آخر الفصل : « فاذا ابتليت بمثل ذلك ، وعرض لك ارتباك في فهمك ، وتشغيب بالشبهات في ذهنك ، فاطرح ذلك ، وانبذ حجب الالفاظ . . . واذا فعلت ذلك اشرقت عليك انوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك . . فاعتبر ذلك ، واستمطر رحمة الله تعالى متى اعوزك فهم المسائل،تشرق عليك انواره بالالهام الى الصواب . . . » (ص ٥٣٥ – ٥٣٦)

ان الفرق بين هذين القسمين من الفصل الواحد واضح كل الوضوح :

فان القسم الاول يستعرض « طرق التعليم » ويوازن بينها ، متمشياً بذلك مع مقتضيات عنوان الفصل ؛ غير ان القسم الثاني يخاطب « المتعلمين » ويقدم لهم نصائح عديدة تضمن « الفهم والتعلم » ، مخالفاً بذلك عنوان الفصل مخالفة صارخة .

كما ان القسم الاول يتضمن ابحاثاً تعتمد – من اولها الى آخرها – على التفكير العلمي النظري والاستدلال العقلي المنطقي ، في حين ان القسم الثاني يتألف من ابحاث تعتمد – من اولها الى آخرها – على « اشراق انوار الفتح من الله » وعلى « اشراق انواره بالالهام الى الصواب » ، فتنم عن تفكير ديني بحت ، ونزعة صوفية عميقة .

فيحق لنا ان نستدل من كل ذلك ، على ان القسم الثاني من الفصل المذكور ، قد كتب بعد مرور مدة على كتابة المقدمة ، تحت تأثير النزعة الصوفية التي تقوت في نفسية ابن خلدون ، بمرور الزمان .

٤ — يكتب ابن خلدون في المقدمة الثانية من الباب الأول، بعض المعلومات العامة عن جغرافية الارض ؛ ينهيها بالعبارات التالية :

« وقد ذكر ذلك كله بطاميوس في كتابه ، والشريف في كتاب زخار، وصوروا في الجغرافيا جميع ما في المعمور من الجبال والبحار والاودية، واستوفوا من ذلك ما لا حاجة لنا به ، لطوله ، ولان عنايتنا في الاكثر انما هي بالمغرب الذي هو وطن البربر ، وبالاوطان التي للعرب من المشرق . » (ص ٤٨)

ومع هذا ، فانه يكتب تكملة للمقدمة المذكورة، يقول فيها :

« لنرسم بعد هذا الكلام صورة الجغرافيا ، كما رسمها صاحب كتاب زخار ، ثم نأخذ في تفصيل الكلام عليها الى آخره » (ص ٥٢)

ويعطينا بعد ذلك أطول فصول الكتاب .

لا شك في ان كتابة هذا الفصل الطويل عن الجغرافيا ، مما يناقض ما جاء في الفقرة الآنفة الذكر مناقضة تامة . ونحن نميل الى الظن ، بأن المقدمة الثانية من الباب الاول كانت تنتهي فعلاً بالفقرة المذكورة ، وبان المعلومات الجغرافية الاخرى قد اضيفت الى الكتاب مؤخراً . ولا يستبعد بان تكون هذه الاضافة قد حدثت من جراء ملاحظة حاجة القراء اليها .

— ٤ —

ان النقد الخارجي — الغرض الذي نحن بصدده — يجب أن يجري على طريقة « المقارنة » بين نسخ المقدمة المختلفة .

وبما انه لم يكن في استطاعتي الحصول على النسخ المخطوطة ودرسها درساً مباشراً ، أراني مضطراً الى حصر بحثي في الحقائق التي يمكنني الوصول اليها بمقارنة النسخ المطبوعة وحدها .

١ — فلنستعرض أولاً الطبعات الموجودة :

ان أقدم طبعات المقدمة تعود الى سنة ١٨٥٧—١٨٥٨ ميلادية ؛ في

تلك السنة طبعت المقدمة لأول مرة ، من جهة في باريس على يد المستشرق « كاترمير » ، ومن جهة اخرى في مصر القاهرة تحت « اشراف الشيخ نصر الهوريني ».

لقد استند «كاترمير» في طبعتـه على أربع نسخ خطية ، ثلاث منها محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس ، واحداها في المكتبة العامة في مونيخ. وقد أشار المستشرق المومى اليه في طبعته على النسخ الخطية المذكورة بحروف A.B.C.D. ، وذكر الفروق الموجودة بينها ، عملاً بالخطط العلمية القويـة ، التي لا بد من اتباعها في مثل هذه الطبعات .

واما الشيخ نصر الهوريني ، فقد اعتمد على نسخة مخطوطة — ذكرها عرضاً باسم النسخة الفاسية — ؛ ومع هذا نقل فصلا واحداً من نسخة اخرى، سماها باسم النسخة التونسية .

واما سائر الطبعات التي صدرت عن مطابع القـاهرة ، فلم ترجع الى المخطوطات ، بل اعتمدت على طبعة الهوريني الآنفة الذكر .

وهنالك طبعة بيروتية ، نشرت تحت اشراف « الكاتب رشيد عطيـة والمعلم عبدالله البستاني » ؛ وهي أيضاً قد اعتمدت على طبعـة الهوريني ، ولم تختلف عنها الا بتشكيل الحروف ، وبحذف فصـل من البـاب السادس يقع في ٢٢ صفحة ، وبعض التفاصيل من الفصل الاخير تقع في ٢٠ صفحة .

وبعد ذلك أصدرت المكتبة التجارية بمصر ، طبعة مشكولة جديدة ، كتبت على غلافها « روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عدة نسخ ، بمعرفة لجنة من العلماء » . غير ان مقارنة هذه الطبعة بطبعة بيروت الآنفـة الذكر ، لا تترك مجالا للشك في انها—في حقيقة الأمر—لم تراجع شيئاً من النسخ الخطية، بل استنسخت صحائف الطبعة البيروتية استنساخاً زينكوغرافياً — مع جميع أغلاطها ونواقصها — ، ولم تغير فيها شيئاً غير أسماء الفصول الرئيسية الستة ،

حيث استعاضت عن كلمة الفصل بكلمة الباب .

يظهر من هذه التفاصيل ، ان الطبعات التي تستند الى نسخ خطية والتي تستحق لذلك النظر والتأمل — لحل المسائل التي نحن بصددها — تنحصر في طبعة كاترمير الباريسية ، وطبعة الهوريني المصرية .

٢ — ومع هذا فنحن نعتقد بان مراجعة الترجمات أيضا لا تخلو من الفائدة لهذا الغرض .

لمقدمة ابن خلدون ترجمتان كاملتان : احداها في التركية ؛ والثانية في الفرنسية .

الترجمة التركية أقدم من الطبعات العربية ، فلا مجال للشك في انها اعتمدت على نسخ خطية . انها تمت على أيدي عالمين من علماء الدولة العثمانية : فقد أقدم شيخ الاسلام « بيرى زاده صاحب أفندي » (المتوفي سنة ١٧٤٩) على ترجمة المقدمة ، وأنجز ترجمة الفصول الرئيسية الخمسة منها ؛ ثم أتى المؤرخ جودت باشا وأتم عمل شيخ الاسلام المومى اليه ، بترجمة الفصل الرئيسي السادس ايضاً .

ان المترجم الاخير اضاف الى المقدمة شروحاً كثيرة ، توضيحاً لمقاصد المؤلف تارة ، واتماماً للفائدة طوراً ؛ غير انه لم يذكر شيئاً عن النسخة الخطية التي اعتمد عليها . ومع هذا ؛ فان بعض الشروح التي كتبها تدل على انه اطلع على نسخ عديدة ، ولاحظ ما بينها من اختلاف من حيث الزيادة والنقصان ؛ وعلم ان بعض الفقرات التي تكون على شكل حاشية في بعض النسخ ، تدخل في المتن في غيرها .

ان مقدمة ابن خلدون تبدو في هذه الترجمة أوسع نطاقاً من الطبعتين الباريسية والمصرية ؛ لانها تحتوي على جميع الفصول التي تنقص في الطبعة

« ٦ »

المصرية بالنسبة الى الطبعة الباريسية ، كما تحتوي على الفصل الذي ينقص في الطبعة الباريسية بالنسبة الى الطبعة المصرية ؛ فهي أشبه بالطبعة الباريسية، من حيث العموم ، ومع هذا تزيد عنها بفصل واحد .

واما الترجمة الفرنسية ، فقد تمت على يد البارون دوسلان De Slane ونشرت في باريس في ثلاثة مجلدات ، الاول في سنة ١٨٦٣ والاخير في سنة ١٨٦٨ ميلادية . ان المومى اليه اعتمد في الدرجة الاولى على طبعة كاترمير ؛ ومع هذا ، فقد رجع الى النسخ الخطية ، كل ما شك في صحة الطبعة ؛ كما انه لاحظ الطبعة المصرية ، واستفاد من الترجمة التركية ايضاً . ولهذا السبب ، نستطيع ان نقول : ان أتم المعلومات واكثر التفاصيل عن مقدمة ابي خلدون ، قد اجتمعت في هذه الترجمة .

٣ — اذا قارنا بعض هذه الطبعات ببعض — مع ملاحظة الترجمات — نجد بينها اربعة انواع من الفروق :

أ) — الفروق الجزئية ، التي تنحصر في بعض الكلمات والعبارات .

ب) — الفروق الكلية ، التي تلاحظ في بعض الفصول .

ج) — الفروق الناتجة من وجود اوعدم وجود بعض الفقرات والابحاث في بعض الفصول .

د) — الفروق الناتجة من وجود او عدم وجود بعض الفصول برمتها .

من البديهي ان الفروق التي من النوع الاول تنشأ عن اغلاط الناسخين والطابعين ؛ غير ان التي من النوع الثاني ، لا يمكن أن تعلل بمثل هذه الاغلاط ، بل انها تدل على ان المؤلف نفسه رأى ان يغير الفصل بكامله ، واقدم على كتابته من جديد ، وسبكه بهذه الصورة في قالب يختلف عن قالبه الاول اختلافاً كبيراً . ان فصل « الحديث » في الباب السادس من هذا القبيل : لان هذا الفصل يظهر في الطبعة الباريسية في شكل يختلف

اختلافاً كلياً عن الشكل الذي يظهر فيه في الطبعة المصرية ؛ ان متـــازنة الشكلين من حيث الاسلوب والمضمون تحمل على الظن بأن الشكل الاول أحدث من الشكل الثاني .

واما الفروق التي هي من النوع الثالث ، فتدل على اضافة بعض الفقرات والحواشي ، بعد إتمام الفصل ، في اوقات قد تكون مختلفة . ان احسن مثال لهذا النوع أهو فصل « الخط والكتابة » . فاذا قارنا الطبعتين من وجهة هذا الفصل ، نجد ان ابحاث الخط في الطبعة الباريسية تزيد على ما في الطبعة المصرية ، في اربعة مواضع مختلفة ، بفقرات كاملة ، تقع اقصرها في خمسة اسطر ، واطولها في ثانية وخمسين سطراً

لقد اتخذنا الفصل المذكور موضوعاً لاحدى دراساتنا في القسم الاخير من هذا الكتاب ؛ فيجد القـــارىء هناك تفاصيل الفقرات الزائدة المذكورة بنصوصها الكاملة . ان ملاحظة هذه الفقرات لا تترك مجالا للشك في ان عدم وجودها في النسخة التي صـــارت اساساً للطبعة المصرية ، لا يمكن أن يعلل بسقوطها خلال الاستنساخ ؛ كما لا يعقل ان يعزى الى حذفها من قبل المؤلف نفسه ؛ فمن الضروري ان يستدل من ذلك على ان الفقرات المذكورة أضيفت الى الفصل المذكور اضافة ، خلال تهذيبه وتنقيحه ، في دفعة واحدة ، او في دفعات عديدة على اغلب الاحتمال .

كل شيء يدل على ان ابن خلدون كان يكتب من وقت الى آخر ، بعض الملاحظات والمعلومات الجديدة ، على حاشية النسخة التي بين يديه ، وهذه الحواشي والتعليقات كانت تدخل المتن ، — بعد مدة — تارة على يده هو ، وطوراً على يد النساخ .

وعلى كل حال ، يحق لنا ان نحكم — والحالة هذه — على ان النسخة الباريسية التي تحتوي على مثل هذه الفقرات المضافة ، احدث من النسخة المصرية .

واما الفروق التي من النوع الرابع ، فتشبه فروق النوع الثالث من هذه الوجهة ؛ وتدل على اضافات جرت ، بعد مرور مدة على كتابة سائر الفصول.

وبما ان النسخة الباريسية تزيد على النسخة المصرية بفصول عديدة ، يحق لنا ان نحكم — من هذه الوجهة ايضاً — على ان اصل النسخة الباريسية أحدث من اصل النسخة المصرية ، من حيث العموم .

٤ — هذا ومما يجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان النسخة الباريسية تختلف عن النسخة المصرية من وجهة اخرى أيضاً :

ان الديباجة المسطورة في الطبعة المصرية ، تنتهي بكلمة اتحاف طويلة (ص ٧ — ٩) يجدر بنا أن نجتزيء منها العبارات التالية :

« أتحفت بهذه النسخة منه (أي من كتاب العبر) خزانة مولانا السلطان الامام المجاهد الفاتح الماهد ... امير المومنين أبي فارس عبدالعزيز ... من ملوك بني مرين الذين جددوا الدين ... وبعثته الى خزائنهم الموقفة لطلبة العلم بجامع القرويين من مدينة فاس ، حاضرة ملكهم وكرسي سلطانهم ... »

ان هذا الاتحاف غير مؤرخ بتاريخ ما . ولكننا اذا أخذنا بنظر الاعتبار ، أولا مدة سلطنة السلطان عبد العزيز المشار اليه ، وثانياً ما كتبه ابن خلدون بنفسه في ترجمة حياته عن ارسال الهدايا الى سلطان المغرب ، نستطيع ان نحكم على ان هذا الاتحاف كتب بين سنة ٧٩٧ وسنة ٧٩٩ هجرية (١٣٩٤— ١٣٩٦ ميلادية) .

ان الوقفية التي وجدت في أول المجلد الخامس من كتاب العبر المحفوظ في خزانة كتب جامع القرويين تؤيد ذلك بصورة قطعية : لانها مؤرخة بتاريخ صفر ٧٩٩ ؛ وهذا التاريخ يقابل شهر تشرين الثاني من سنة ١٣٩٦ ميلادية تماماً .

(اننا أدرجنا صورة الوقفية في ذيل هذا البحث)

فنحن نستطيع ان نقول — بناء على ذلك — ان المخطوطة التي صارت

أساساً للطبعة المصرية، ترينا « مقدمة ابن خلدون » في الحالة التي كانت وصلت اليها في التاريخ المذكور .

ان الطبعة الباريسية ، عارية عن هذه الكلمة الاتحافية . واذا لاحظنا كثرة الفصول والابحاث الزائدة في الطبعة المذكورة بالنسبة الى الطبعة المصرية ، واستبعدنا في الوقت نفسه احتمال حذف هذه الفصول والابحاث من المقدمة عند ارسالها الى فاس .. اضطررنا الى الحكم بان الفصول والابحاث المذكورة قد اضيفت الى المقدمة ، بعد التاريخ المستفاد من كلمة الاتحاف ، أي بعد سنة ١٣٩٦ ميلادية .

٥ — غير انني اجد في الطبعة المصرية ، امراً أهم من كل ذلك ، من حيث الدلالة على تاريخ كتابة أبحاث المقدمة المختلفة .

لقد كتب الهوريني في ذيل كلمة الاتحاف ، تعليقاً يقع في ثمانية عشر سطراً (ص ٧ — ٨) . قال فيه : « وجد في نسخة بخط بعض فضلاء المغاربة زيادة قبل قوله أتحفت وبعد قوله أدرت سياجه » ؛ ثم ينقل نص هذه الزيادة التي تدل على اتحاف النسخة الى خزانة « الخليفة أمير المؤمنين المتوكل على رب العالمين ، ابو العباس أحمد ... من سلالة ابي الفحص والفاروق » ؛ وفي الاخير يختم التعليق المذكور بقوله « الا انه لم يقيد الامامة بالفارسية . لكن النسخة المذكورة مختصرة عن هذه النسخة المنقولة من خزانة الكتب الفارسية ، ولم يقل فيها : ثم كانت الرحلة الى المشرق ... »

انني أعتقد ان النسخة التونسية التي أشار اليها الهوريني في تعليقه هذا ، بصورة عرضية ، ذات اهمية خاصة بالنسبة الى تاريخ المقدمة ؛ لان كل شيء يدل على انها أقدم النسخ المعلومة على الاطلاق .

ان الشيخ نصر الهوريني لم يقدر أهمية هذه النسخة ، لانه لم ينتبه الى اختلاف التواريخ التي تدل عليها كلمات الاتحاف ، كما انه لم يلاحظ المعنى

الذي ينطوي عليه وجود او عدم وجود فقرة « ثم كانت الرحلة الى المشرق » ؛ ولهذا السبب ظن ان النسخة المذكورة مختصرة عن النسخة الفارسية ، فأهملها إهمالاً كلياً .

غير ان ملاحظة تواريخ سلطنة هذين الملكين تكفي للبرهنة على ان النسخة التونسية أقدم من النسخة الفاسية ، نحو اربعة عشر عاماً . كما ان عدم وجود فقرة « كانت الرحلة الى المشرق » في النسخة المذكورة يؤيد دلالة الاتحاف ، ويبرهن على ان اصل النسخة المذكورة كان كتب قبل هجرة ابن خلدون الى مصر .

هذا ، واذا راجعنا التعريف الذي كتبه ابن خلدون عن سيرة حياته ، علمنا منه بانه كان قدم اول نسخة من كتاب العبر ، الى السلطان « ابو العباس الحفص » سنة ٧٨٤ ﻫ (١٣٨٢ م) فاستطعنا أن نجزم ، — بناء على ذلك — بان أصل النسخة التي تحمل كلمة الاتحاف الآنف الذكر كتب في التاريخ المذكور .

فالزعم الذي ذهب اليه الهوريني ، من ان النسخة التونسية مختصرة عن النسخة الفاسية ، يكون بمثابة قلب الامور رأساً على عقب : لان الحقائق التي سردناها آنفا تدل دلالة قطعية على ان الامر على العكس من ذلك تماماً ؛ فيجب أن يقال ان النسخة الفاسية موسعة عن النسخة التونسية ، لا أن يزعم بان النسخة التونسية مختصرة عن النسخة الفاسية .

ولهذه الاسباب ، اني أعزو الى النسخة التونسية التي تشير اليها الطبعة المصرية اهمية كبيرة جداً : لاننا نستطيع ان نحصل بواسطة هذه النسخة على فكرة تامة وواضحة عن الطور الذي كانت وصلت اليه المقدمة ، قبيل هجرة ابن خلدون الى مصر . كما اننا نستطيع ان نطلع على التعديلات والتوسيعات التي ادخلها المؤلف على المقدمة بعد هجرته الى مصر ، خلال

اربعة عشر عاماً ، عن طريق مقارنة النسخة المذكورة بالنسخة المطبوعة والمتداولة . فلا أرى مجالا للشك في ان هذه المقارنة ، اذا ما تمت بانتباه واهتمام ، تساعدنا على حل القسم الاعظم من المسائل التي سردناها آنفاً ، وتفتح امامنا مجالا واسعاً لتعيين التطورات التي حدثت في اسلوب ابن خلدون وعقليته ، ولتبرير التغيرات التي حدثت في معلوماته ونزعاته ، خلال هذه المدة ، تحت تأثير حياته الجديدة ، وبيئته الجديدة .

غير اني اتأسف كل الاسف ، على انني لم اكن الآن في وضع يمكنني من الحصول على النسخة المذكورة ، او الوصول اليها ، لأتولى درسها ومقارنتها بنفسي .

ولذلك أراني مضطراً للاكتفاء بتسجيل رأيي في اهمية هذه النسخة وخطورة هذه المقارنة ؛ وادعو الباحثين الذين يهتمون بأمر ابن خلدون ومقدمة ابن خلدون ، الى القيام بهذه المهمة ، على ضوء الملاحظات التي سردتها آنفاً .



– ذيـل –

وقفية كتاب العبر

ندرج فيما يلي صيغة الوقفية ، كما هي مسطورة في المجلد المحفوظ في مكتبة جامع القرويين بفاس .

اننا وجدناها مفيدة من وجوه عديدة؛ لانها ، اولاً ، تقرر تاريخ الاهداء والاتحاف بصورة اكيدة ؛ ثانياً ، تعطينا ألقـاب ابن خلدون ، كما كانت معروفة عند كتابة الوقفية ؛ ثالثاً ، تعلمنا الشروط التي وضعها الواقف لاخراج الكتاب من المكتبة واعارته الى طالبيه .

يلاحظ بوجه خاص : ان الوقفية تقرر بان الانتفاع بالكتاب الموقوف ، يكون « قراءة ومطـالعة ونسخاً » ؛ كما انها لا تسوغ بقاء الكتاب عند مستعيره اكثر من شهرين، لانها تعتبر هذه المدة كافية لنسخ الكتاب المستعار او مطالعته .

***

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وحده ، وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلامه .

وقف وحبس وسبَّل وأبَّد وحرَّم وتصدق ، سيدنا ومولانا العبدالفقير الى الله تعـالى ، الشيخ الامام العالم العلامة الحافظ المحقق ، أوحد عصره ، وفريد دهره ، قاضي القضاة ، ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن الشيخ الامام ابي عبد الله محمد بن خلدون ، الحضرمي المالكي ، أمتع الله المسلمين بحياته ، ونفعهم بعلومه وبركاته ، وهو مؤلف هذا الكتاب – جميع هذا الكتاب – المسمى بكتاب العبر في اخبار العرب والعجم والبربر ، المشتمل على سبعة أسفار هذا أحدها ، وقفاً مرعياً وحبساً مرضياً ، على طلبة العلم الشريف بمدينة فاس المحروسة ، قاعدة بلاد المغرب الاقصى ، ينتفعون بذلك قراءة ومطالعة

ونسخاً ، وجعل مقره بخزانة الكتب التي بجامع القرويين في فاس المحروسة . بحيث لا يخرج حرمها الا لثقة امين برهن وثيق لحفظ صحته . وان لا يمكث عند مستعيره اكثر من شهرين ، وهي المدة التي تتسع لنسخ الكتاب المستعار او مطالعته ، ثم يعاد الى موضعه . وجعل النظر في ذلك لمن له النظر على خزانة الكتب المذكورة . وقف لله على الوجه المذكور لوجه الله الكريم وطلب لثوابه الجسيم ، يوم يجزي الله المتصدقين ولا يضيع اجر المحسنين . واشهد عليه بذلك في اليوم المبارك الحادي والعشرين اشهر صفر المبارك عام تسعة وتسعين وسبعماية حسبنا الله ونعم الوكيل .

(يلي هذا النص شهادة شخصين)

(نص الأولى :) — أشهدني سيدنا ومولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة ولي الدين الواقف المسمى فيه أمامه لله تعالى على نيته الكريمة بما نسب اليه فيه . ونشهد عليه به في تاريخه . وكتب احمد ابن علي ابن اسماعيل المالكي .

(نص الثانية :)—أشهدني سيدنا ومولانا العبد الفقير الى الله تعالى العالم العامل العلامة قاضي القضاة ولي الدين الواقف المسمى بأعليه بما نسب اليه أعلاه . أمتع الله تعالى به وتشهدت عليه بذلك . وكتب محمد بن محمد بن أحمد ابي القاسم

(ويلي هاتين الشهادتين توقيع الواقف :)

الحمد لله المنسوب لي صحيح .

وكتب عبد الرحمن بن محمد بن خلدون .

طرافة المقدمة وتأثيرها

— شعور ابن خلدون بطرافتها وخطورتها —

١ — يفتخر ابن خلدون فخراً شديداً بالتاريخ الذي ألفه، ويعبر عن فخره هذا بأصرح العبارات: يصرح بانه كان مبتكراً ومخترعاً في هذا التأليف، ولم يكن مقلداً لاحد، أو مقتبساً من أحد. ومع ذلك، لا يدعي النجاح التام في تحقيق أغراضه، ولا يستبعد النقص والقصور في أبحاثه؛ فيطلب من أخلافه انتقاده اولاً، واتمامه ثانياً.

ان ذلك يظهر بوضوح، من بعض العبارات التي كتبها ابن خلدون في الديباجة التي صدّر بها التاريخ والمقدمة معاً. لانه يقول هناك:

« أنشأت في التاريخ كتاباً ... سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقاً مبتدعة واسلوباً ...» (ص ٦)

ثم يدعى بان الكتاب الذي وضعه « استوعب أخبار الخليقة استيعاباً، وذلل من الحكم النافرة صعاباً، واعطى لحوادث الدول اسباباً، فأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً ..» (ص ٧)

ثم يسهب في وصف الابحاث التي ضمنها في تأليفه هذا، قائلا:

« لم اترك شيئاً في اولية الاجيال والدول، وتعاصر الامم الاول وأسباب التصرف والحول، من القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة وكسب واضاعة وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، الا واستوعبت جمله، وأوضحت براهينه وعلله. فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة ..» (ص ٧).

ولكنه ، بعد هذه الكلمات المملوءة بروح الزهو والاعجاب ، يشعر بضرورة التواضع ، فيقول :

« أنا من بعد ذلك موقن بالقصور بين اهل العصور ، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء ، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، والتغمد لما يعثرون عليه بالاصلاح والاغضاء . . . » (ص ٧)

٢ – ومع هذا ، يعود ابن خلدون الى التفاخر في ديباجة الكتاب الاول ، ويسترسل فيه دون محاباة . لانه يشعر شعوراً واضحاً بانه قام بعمل هام جداً ، بابتكار « علم العمران » وبتأسيس علم جديد تماما ؛ فانه يقول :

« اعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى اليه الغوص . . . » (ص ٣٨ »

ثم يصرح بان البحث الذي أقدم عليه ليس من « علم الخطابة » ، لان هذا العلم « انما هو الاقوال المقنعة النافعة لاستمالة الجمهور الى رأي أو صدهم عنه » ؛ ولا هو ايضا من علم السياسة المدنية ، اذ « السياسة المدنية ، هي تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة » ؛ ويؤكد ان موضوع العلم الذي أسسه « قد خالف موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه » . ولا يتردد في القول بانه « علم مستنبط النشأة » ، ويزيد على ذلك بصيغة التأكيد البات : « لعمري ، لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة » .

ومع هذا ، يلاحظ ابن خلدون الاحتمال التالي ايضاً في هذا الصدد : ربما كان الحكماء قد كتبوا في هذا الموضوع ، لكن كتاباتهم فقدت بمرور الزمان . ولذلك نراه يعقب على العبارة التي ذكرناها آنفا ، بقوله :

« لا ادري ألغفلتهم عن ذلك ، وليس الظن بهم ، او لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ، ولم يصل الينا . . . » (ص ٣٨)

وعلى كل حال ، يؤكد ابن خلدون انه كتب ما كتبه في هذا الصدد، من غير ان يستند الى قول احد ؛ ومع هذا يقول :

« هذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه ، نجد منه مسائل تجري بالعرض لاهل العلوم في براهين علومهم ، وهي من جنس مسائله » (ص ٣٩)

ثم يذكر ما جاء من الكلمات المتفرقة عن هذه المسائل في كتابات بعض الحكماء . وبعد ذلك يقول :

« وانت اذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك واعطيته حقه من التصفح والتفهم ، عثرت في اثنائه تفسير هذه الكلمات وتفصيل اجمالها ، مستوفى بيناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان . اطلعنا الله عليه من غير تعليم ارسطو ولاافادة موبذان » .

وبعد ان يذكر ما كتبه ابن المقفع والقاضي ابو بكر الطرطوشي حول هذه المسائل ، يقول : « انما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله . »

وفي الاخير ، يعود الى ما عمله هو : « ونحن ألهمنا الله الى ذلك إلهاماً ، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره » (ص ٤٠) .

ثم يرجع الى التواضع فيقول : « وان كنت قد استوفيت مسائله ، وميزت عن سائر الصنائع انحاءه وانظاره فتوفيق من الله وهداية ، وان فاتني شيء في احصائه ، واشتبهت بغيره ، فللناظر المحقق اصلاحه » .

وبعد ذلك ، يختم كلامه قائلا : « ولي الفضل ، لاني نهجت له السبيل ، وأوضحت له الطريق . والله يهدي بنوره من يشاء » (ص ٤٠)

يعود ابن خلدون الى ذلك في آخر الكتاب الاول ايضا ، حيث يقول :

« وقد كدنا نخرج عن الغرض . ولذلك عزمنا ان نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه ، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية .

«ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين ، يغوص من مسائله اكثر مما كتبنا ، فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله ، وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل . (ص ٥٨٨)

٣ – يظهر من هذه العبارات ، بكل وضوح : ان ابن خلدون كان يدرك ادراكا واضحا بانه وضع اسس علم جديد ، وكان يشعر شعوراً تاماً بان هذا العلم سيتوسع من بعده ، شأن جميع العلوم التي تبدأ مختصرة ومجملة ، ثم تتوسع وتتقدم بالتدريج ، بسبب التحاق وانضمام المسائل الجديدة اليها ، شيئا فشيئا .

* * *

فقد صح ما كان تنبأ به ابن خلدون في هذا المضمار . فان المسائل التي عالجها في مقدمته — وبتعبير اصح : في الكتاب الاول من تأليفه — صارت فيما بعد ، موضع اهتمام المفكرين والعلماء ، وكونت علمين هامين :
علم التاريخ وعلم الاجتماع .

الا ان ، — من سوء حظه — ، ان ذلك لم يتم على الاسس التي كان وضعها هو ، ولا في داخل البناية التي كان شيدها عليها . لان تلك الاسس القوية ، لم تجد من يقدر أهميتهـا ويعمل لاتمامها في حينها . فاهملت لذلك ، وتنوسيت بمرور الزمان . واما العلمان المذكوران ، فقد تأسسا وتوسعا ، في محلات اخرى ، على اسس مشابهة للتي وضعها ابن خلدون ، ولكن على يد غيره من المفكرين ، وبعد مرور عدة قرون .

والعلماء والمفكرون الذين توفقوا الى تكوين وتأسيس هذين العلمين من جديد ، لم يطلعوا على الآراء التي كان ابتكرها ابن خلدون في هذا الموضوع ، الا بعد مرور مدة تناهز خمسة قرون على تاريخ كتابتها .

واما السبب في ذلك ، فهو ان ابن خلدون نشأ في أوان انحلال الدول العربية ، وانحطاط الثقافة العربية فما كتبه في هذه المواضيع ، صار بمثابة البذور التي تنثر في ارض قاحلة ، او بمثابة الفسائل التي تغرس بعد فوات الموسم . فانها لم تجد التربة الصالحة لانتعاش تلك البذور ، والجو الملائم لتنمية تلك الاغراس . ولهذا ، لم يجد عمل ابن خلدون تلاميذ وشراح ومعقبين ، بالرغم من الاعجاب الذي اثاره بين المثقفين .

ولا نغالي اذا قلنا ان العالم العربي ، لم ينجب مفكراً وكاتباً عظيماً بعد العصر الذي عاش فيه ابن خلدون . ونستطيع ان نقول : ان المفكر المشار اليه كان بمثابة الوهج الذي يحدث قبيل انطفاء الشعلة ، حسب التشبيه الذي أبدعه هو ، عندما وصف الاحوال التي تشاهد في اواخر حياة الدول (ص ٢٩٤) .

***

واما سائر اقسام العالم الاسلامي ، فلم تكن عندئذ احسن حالا من العالم العربي ، من هذه الوجهة : فانها كلها كانت في حالة انحلال وانحطاط . ولم يشذ عن هذا الانحلال العام ، الا دولة اسلامية واحدة ، هي الدولة العثمانية ، التي كانت قد تغلبت عندئذ على مشاكل التأسيس ، ودخلت في طور التوسع والاستيلاء .

من المعلوم ان الدولة المذكورة كانت قامت على انقاض الدولة السلجوقية ؛ واخذت تتوسع بسرعة ، بعد صدمة تيمورلنك التي ادركها ابن خلدون في اواخر حياته ؛ وقامت بفتوحات عظيمة ، خاصة في القسم الجنوبي الغربي من القارة الاوروبية ، في البلاد التي كانت قد ظلت حتى ذلك العهد خارجة عن نطاق العالم الاسلامي وبعيدة عنه .

ان هذه الفتوحات العظيمة ، استلزمت — بطبيعة الحال — ظهور سلسلة من المؤرخين ، بين رسميين وغير رسميين ؛ وهؤلاء المؤرخون كانوا

يقرأون المؤلفات العربية ، بحكم الثقافة الاسلامية السائدة في ذلك العهد ؛ فكان من الطبيعي أن يطلعوا على مقدمة ابن خلدون ، ويعجبوا بها اعجاباً شديداً ، ويتأثروا منها تأثراً عميقا .

فلا نغالي اذا قلنا ان مقدمة ابن خلدون ، وجدت اكبر الصدى ، واثرت اشد التأثير ، في مؤلفات المؤرخين العثمانيين . فجميع هؤلاء المؤرخين من نعيما صاحب التاريخ الشهير ، الى عبد الرحمن شرف المؤرخ الرسمي الاخير — ، كلهم استلهموا اسس التاريخ من ابن خلدون . حتى ان بعضهم اعتبر « واقعة انقره » — التي كانت حدثت بين السلطان بايزيد ، رابع سلاطين آل عثمان وبين تيمورلنك ؛ والتي انتهت باسر السلطان المشار اليه ، واحدثت الازمة المعروفة في التواريخ العثمانية باسم « فاصلة السلطنة » — ، اعتبروها آخر دليل على صدق نظريات ابن خلدون ، واصابة ملاحظاته القيمة .

ان اهتمام المؤرخين والمفكرين العثمانيين بمقدمة ابن خلدون ، على هذا المنوال ، هو الذي حملهم على ترجمتها الى التركية — منذ أواسط القرن الثامن عشر — ، قبل ترجمة الاوروبيين لها ، بمدة تزيد على القرن الكامل .

غير اننا نستطيع أن نقول : ان اهتمام المؤرخين العثمانيين بمقدمة ابن خلدون ، كان بمثابة الاقتباس والاستلهام ، بوجه عام ؛ ولم يتعد ذلك الى التوسيع والتعقيب .

***

اما العالم الغربي فلم يطلع على مقدمة ابن خلدون ، ولم يهتم بها الا في القرن التاسع عشر للميلاد .

والسبب الاصلي في ذلك هو — على ما نرى — تاريخ كتابة المقدمة ، وعهد نشأة مؤلفها :

من المعلوم ان ابن خلدون كتب المقدمة في الربع الاخير من القرن الرابع

عشر ، وتوفي في العقد الاول من القرن الخامس عشر . في ذلك الزمن كانت القرون الوسطى في اوروبا قد دخلت في طورها الاخير ؛ وصار كل شيء يبشر بدور وثوب جديد ، سيؤدي الى عهد الانبعاث بعد مدة لا تزيد كثيراً على نصف القرن .

كان العهد الذي يذهب فيه مفكرو اوروبا الى الاندلس العربية ، لانتهال مناهل العلم من جامعاتها واستنساخ الكتب من مكتباتها ، قد انقضى وانصرم . ذلك لان القوم كانوا قد ترجموا اهم الكتب العلمية والفلسفية من العربية ، خلال القرن الثاني عشر الميلاد ؛ كما انهم كانوا قد أسسوا اهم الجامعات في اوائل القرن الثالث عشر . والمدة التي مضت منذ ترجمة الكتب وتأسيس الجامعات — على هذا المنوال — كانت كافية لانهاء « عهد الاقتباس من العرب » ، ولاكساب الفكر الاوروبي الشيء الكثير من الشخصية والاستقلال : ان مؤلفات وتعاليم آلبرت الكولوني ، وطوماس الاكويني ، وروجر بيكن الانكليزي ، **Albert Le grand, Thomas D'Aquin**، **Roger Bacon** ، كانت قد انتشرت في الجامعات قبل مدة غير يسيرة ، والمناقشات التي كانت قامت بين انصار ابن رشد وبين معارضيه ، كانت قد اجتازت ادوارها الحادة .

فكان من الطبيعي ألا يعود المفكرون الاوروبيون فيفكرون ويتساءلون عما قد يؤلفه العرب من جديد ، في دور انحطاطهم وانحلالهم الاخير .

زد على ذلك ، فان الوقائع الحربية والسياسية كانت قد أدت الى انقطاع العلاقات والصلات بين العالمين العربي والغربي ، انقطاعاً يكاد يكون تاماً : فان العلاقات التي تربط العالمين المذكورين كانت قد انحصرت تقريباً في نطاق بعض المعاملات التجارية ، وهذه ايضاً كانت قد انحصرت في عدد قليل من المدن والمرافىء . فما كان من المنتظر — والحالة هذه — ان يطلع

الاوروبيون على كتاب يؤلفه سياسي عربي ، في محـــل ناء من افريقية ، في الدور الذي وصفنا أحواله العامة آنفا .

وفي الاخير ، يجب علينا ألا ننس ان مقدمة ابن خلدون ، كانت جزءاً من تاريخ ضخم ؛ والتواريخ العربية كانت قد بقيت — بطبيعتها — خارجة عن نطاق اهتمام الاوروبيين بوجه عام . لان اهتمام الاوروبيين كان قد توجه نحو الكتب العربية العلمية والفلسفية بوجه خاص ؛ ولم يلتفت القوم التفاتا يذكر الى كتب التاريخ العربية ، حتى في الدور الذي كانوا يتهافتون فيه على درس وترجمة المؤلفات العربية على اختلاف انواعها .

هذه هي الاسباب التي أدت الى تأخر اطلاع الاوروبيين على مقدمـــة ابن خلدون — وانتباههم الى قيمتها الفكرية والعلمية — حتى القرن التاسع عشر

لغة المقدمة

— نظرات تمهيدية —

— ١ —

١ — ان العلماء و المفكرين الذين دوّنوا طرائق البحث ومناحي الاستقصاء في مسائل التاريخ ، اهتموا اهتماماً كبيراً بكيفية تفسير الوثائق التاريخية والنصوص القديمة ؛ وأفردوا فصولاً خاصة لعملية « النقد التفسيري » ، الذي اصطلحوا على تسميته باسم خاص : Herméneutique (من اليونانية « أرمه نيون » بمعنى الشرح والايضاح)

وقد كتب في هذا الصدد المؤرخان « شارل سنيوبوس » و « لانغلوا » في الكتاب المشهور الذي اشتركا في تأليفه باسم « مدخل الى دراسة التاريخ » ، ما ملخصه :

ان تفسير نص من النصوص ، يتطلب معرفة اللغة معرفة متقنة ، بطبيعة الحال ؛ غير انه يجب ألا يغرب عن البال ان ذلك يتطلب معرفة « تاريخ تطورات اللغـة » أيضاً ، معرفة دقيقة . ذلك لان مفردات اللغة كثيراً ما تكون متموجة المدلول ومتحولة المعنى ، فالمعاني المستفادة منهـا ، قد تختلف لذلك بين زمان وزمان ، وبين مكان ومكان ؛ كما انها قد تختلف بين كاتب و كاتب ؛ حتى انها قـد تتحول — على قلم كاتب واحد ايضاً — من موضع الى موضع ، حسب سياق الكلام . وهذه الاختلافات والتحولات قد تصل الى درجة كبيرة جداً .

مثلًا ان كلمة Vel كانت تدل في اللاتينية القديمة على « أو » ؛ غير انها صارت تدل مؤخراً — في بعض أدوار القرون الوسطى — على « وَ » ؛ ولا حاجة للبيان ان الفرق بين المعنى الاول وبين المعنى الثاني عظيم جداً

وكذلك كلمة suffragium كانت تدل في اللاتينية القديمة على «التصويت» غير انها اخذت في القرون الوسطى معنى آخر ، هو « المساعدة والامداد » . ومن البديهي ان الفرق بين المعنيين كبير جداً

يميل المرء — عادة — ميلا غريزيا ، الى تفسير الكلمة الواحدة بمعنى واحد دائما ؛ ولكن هذا الميل كثيراً مايؤدي الى اغلاط فادحة ، عند قراءة الكتابات القديمة والنصوص التاريخية . فيجب على الباحث ان يعوّد نفسه مقاومة هذا الميل الغريزي الذي يحمل الذهن على تفسير جميع الكلمات والعبارات ، حسب المعاني المعروفة والمألوفة ؛ كما يجب عليه ان يضيف الى « التفسير الصرفي والنحوي » تفسيراً « لغويا تاريخيا » ادق واعمق منه ؛ وذلك مراعاة للحقائق والمبادىء التالية :

ا) — اللغة تتطور تطوراً مستمراً ؛ فلكل دور لغة خاصة به ، يختلف عن لغات سائر الادوار ، قليلا او كثيراً . فيجب على الباحث ان يعرف لغة العهد الذي كتبت فيه الوثيقة ، لكي يفهم معناها حق الفهم .

ب) — ان استعمال الكلمات ، مما يمكن ان يختلف بين مكان ومكان ؛ فعلى الباحث ان ينعم النظر في لغة المحل الذي كتبت فيه الوثيقة ، لكيلا يغلط في فهم المعنى المقصود منها .

ج) — ان لكل مؤلف اسلوبا خاصا في استعمال الكلمات ، والتعبير عن الافكار ؛ فيجب على الباحث ان يدرس لغة المؤلف واسلوبه ، وان ينتبه الى المعاني الخاصة التي ربما كان يقصدها من تلك الكلمات .

د) — ان الكلمة الواحدة ، قد تدل على معان مختلفة حسب العبارة التي تدخل فيها ؛ فيجب على الباحث ألا يكتفي بملاحظة معاني كل كلمة من الكلمات على وجه الانفراد ؛ بل عليه ان يسعى الى ملاحظة العبارة التي تتألف من تلك الكلمات ، بهيأتها المجموعة أيضاً .

ان هذه المبادىء والحقائق ، قد حملت علماء الغرب على ان يضعوا « قواميس لغوية تاريخية » تسجل وتستعرض جميع المعاني المختلفة التي اخذتها كل كلمة من الكلمات ، خلال الادوار المختلفة من التاريخ ؛ كما انها اضطرتهم الى وضع بعض القواميس الخاصة بلغات بعض المؤلفين ، تسجل الكلمات التي استعملها ، والمعاني التي قصدها منها ، في احدى مؤلفاته أو في جميع كتاباته .

ان دراسة الكلمات ، وفقاً للقواعد الآنفة الذكر ، تلعب دوراً هاماً ، وتكتسب خطورة خاصة ، في أمر « تدوين التاريخ ، بالاستناد الى الوثائق القديمة » . ذلك لان سوء تفسير الكلمة الواحدة ، أو العبارة الواحدة ، قد يؤدي الى أغلاط كبيرة جداً .

ان المؤرخ الفرنسي المشهور «فوستل دو كولانج» **Fustel de Coulange** عندما تتبع « تاريخ المروفنجيين » ، تعمق في دراسة نحو مائة كلمة من الكلمات المسطورة في الوثائق التاريخية ، وتوصل من دراسته هذه الى حقائق هامة جداً ، غيرت ما كان يعرف عن تاريخ فرنسه في عهد الاسرة المذكورة تغييراً كبيراً .

٢ — ان كل ما ذكرناه آنفاً عن كيفية درس الوثائق التاريخية ، يصح بحذافيره في امر فهم الكتب القديمة بوجه عام . فعلى كل من يقدم على مطالعة كتاب قديم ، ان يقرأه بنظرة تاريخية ، ولا يستسلم للنزعة الطبيعية التي تحمله على تفسير عبارات الكتاب وكلماته حسب معانيها الحالية .

ولهذا السبب ، نجد ان الغربيين عندما يطبعون المؤلفات القديمة ، يرفقونها بحواشي لغوية وتاريخية ايضاحية ، تبين معاني الكلمات في عهد كتابتها .

مثلاً اذا تصفحنا كتاب « روح القوانين » الذي الفه « مونتسكيو » قبل نحو قرنين باللغة الفرنسية ، في احدى طبعاته الحديثة ، نجد فيه حواشي

كثيرة توضح معاني الكلمات بالنسبة الى زمان كتابة الكتاب ·

نفهم من هـذه الحواشي ، مثلا ، ان مونتسكيو استعمل كلمة consequence في عدة مواضع بمعنى « الاهمية والخطورة » ، في حين ان الكلمة المذكورة تعني في الحالة الحاضرة « النتيجة » · كما انه قد استعمل كلمة succés في عدة مواضع بمعنى « النتيجة » ، في حين انها تدل في الحالة الحاضرة على « النجاح والتوفيق » ·واستعمل كلمة industrie بمعنى « المهارة » في حين انها تستعمل الآن بمعنى « الصناعة » ·

ان طبعات روح القوانين مليئة بمثل هـذه الشروح التي تدل على مبلغ تطور الكلمات بوضوح تام ·

هذا ، واذا رجعنا الى ما قبل تاريخ تأليف الكتاب المذكور ، وجدنا في معاني الكلمات تغيراً وتباعداً اكثر من ذلك ايضا · مثلا ، اننا نجد في كتاب « الجمهورية » الذي ألفه « جان بودن » في القرن السادس عشر للميلاد ، العبارة التالية : La monarchie est une forme de république ؛

واذا اردنا ان نترجم هذه العباره وفق مدلولات الكلمات الحالية ، يجب ان نقول : « ان الملكية شكل مـن اشكال الجمهورية » · ومن البديهي ان هذه العبارة تكون في منتهى السخافـة · واما الحقيقة في هذا الامر ، فهي : ان كلمة Republique لم تكن قد تخصصت في ذلك العهـد بمعنى الجمهورية ، بل كانت تدل على « الدولة » بوجه عام · فالعبارة المذكورة يجب ان تترجم ، لذلك ، كما يلي : « ان الملكيـة شكل من اشكال الدولة » ·

اعتقد ان الامثلة التي ذكرتها كافية لاظهار اهمية المبـادىء الآنفة الذكر ؛ فلا ارى لزوما للتوسع في هذا الموضوع·

— ٢ —

١ — ان اسس « النقد التفسيري » التي ذكرناها آنفاً ، يجب ان تبقى نصب اعيننا على الدوام ، حينما نقرأ وندرس مقدمة ابن خلدون .

قد يقال ، مقابل ذلك ، ان ابن خلدون كتب التاريخ والمقدمة باللغة الفصحى ؛ والعربية الفصحى لم تتغير وتتطور ، كما تغيرت وتطورت اللاتينية وسائر اللغات الاوروبية .

غير ان ذلك لا ينطبق على الحقيقة والواقع ، بوجه من الوجوه : ان الشيء الذي بقي ثابتاً في العربية الفصحى هو القواعد والاسس ، لا المعاني والمفردات . فان كثرة المعاني التي تذكر أمام معظم الكلمات في جميع القواميس ، تكفي للبرهنة على ذلك برهنة قطعية .

ومما يجدر اعتباره ، ان معاني الكلمات تستدعي مزيد الانتباه ، بوجه خاص ، في المؤلفات العلمية التي تكون على شاكلة مقدمة ابن خلدون ، والتي تعبر عن آراء وملاحظات طريفة :

ان قريحة ابن خلدون ، كانت قريحة خصبة ولودة ، أوصلته الى مجموعة كبيرة جداً من الافكار والآراء الجديدة . فكان يستحيل عليه ان يعبر عنها جميعها بكلمات مألوفة ، بمعانيها المعتادة ؛ وكان من الطبيعي أن يضطر الى استحداث بعض الكلمات للتعبير عن آرائه ، أو الى استعمال بعض الكلمات المألوفة بمعاني خاصة ، تختلف عن معانيها الدارجة بعض الاختلاف .

ومن غريب الاتفاق ، ان ابن خلدون نفسه ، كان قد عبر عن هذه الضرورة بكل وضوح ، عندما كتب في فصل التصوف العبارات التالية :

« لهم . . . آداب مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم ، اذ الاوضاع اللغوية ، انما هي للمعاني المتعارفة ، فاذا عرض من المعاني ، ما هو غير متعارف ، اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه . » (ص ٤٦٩)

ولذلك ، نجـده تارة يشتق كلمات جديدة من الاصول المعروفة ؛ وطوراً يستعمل الكلمات المعروفة بمعان خاصة ، وتارة يسعى الى التعبير عن آرائه بجمع الكلمات وتركيبها . ففهم المعاني التي قصدها ابن خلدون من تلك الكلمات والتراكيب حق الفهم، يتطلب التفكير والبحث بتأمل وتعمق.

٢ — نذكر فيما يلي ، بعض الامثلة على ذلك :

لقـد سمى ابن خلدون « العلم الجديد » الذي استنبطه ووضعه باسم « علم العمران » . ان من يحاول ان يحدد المعنى الذي قصده ابن خلدون من هذا العلم ، مستنداً الى المعنى المفهوم من كلمة « العمران » في الحالة الحاضرة ؛ يبقى بعيداً عن الحقيقة والواقع بعداً كبيراً . لان هذه الكلمة ترتبط في اذهاننا — عادة — بكلمات العمارة ، والمعمار ، والتعمير ، والمعمور ، والمعمورة ؛ في حين ان ملاحظة متون المقدمة تبين لنا بوضوح تام ، ان ابن خلدون استعمل الكلمة المذكورة بمعنى « الاجتماع » بوجه عام . ولهذا السبب كثيراً ما قرن تركيب « العمران البشري » بتركيب « الاجتماع الانساني » ؛ كما انه حدد المعنى الذي قصده من هذه الكلمة بقوله :

« العمران .. هو التساكن والتنازل في مصر او حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات » (ص ٤١)

ومما تجب ملاحظته ، ان ابن خلدون استعمل كلمة « التنازل » الواردة في هذا التعريف ، مرادفة لكلمة « التساكن » ، وعنى بهما « المشاركة في النزول في حلة واحدة » . ومن المعلوم ان هذا المعنى ايضا يختلف عن المعنى المفهوم من كلمة « التنازل » في الحالة الحاضرة ، اختلافاً كلياً .

هذا ، وقد خصص ابن خلدون فصولا وابحاثا كثيرة لدرس «العصبية». وغني عن البيان ان من يسعى الى فهم معنى هذه الكلمة بمراجعة معاجم اللغة او بملاحظة الاستعمالات الحالية ، لا يمكن ان يتوصل الى معرفة قصد المؤلف

بوجه من الوجوه .

وكذلك قد استعمل ابن خلدون كلمة « الابنية » بمعنى الخيام ؛ ولذلك كتب بعض العبارات التي تبدو في منتهى الغرابة ، لكل من يفسر الكلمة المذكورة بمعناها الحالي :

« اقتصروا على الظهر الحامل للاثقال والابنية » (ص ٢٧٤) — « وكانوا يحتفرون الخنادق على معسكرهم ، اذا نزلوا وضربوا ابنيتهم » (ص ٢٧٥)

ومقابل ذلك ، لقد استعمل ابن خلدون كلمة « المصانع » — في عدة مواضع من المقدمة — بمعنى «الابنية». ولهذا السبب كثيراً ما اردفها بكلمة « المباني » (ص ٣٥٨) ؛ وقال عن طاق كسرى بانه من « مصانع الفرس» كما كتب العبارة التالية ، حينما ذكر ترف اهل المدن : « ومنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة ، المشتملة على عدة الدور والبيوت والغرف الكبيرة ، لكثرة ولده وحشمه وعياله وتابعه ... » (ص ٤٠٧)

٣ — بعد هذه الامثلة على المعاني الخاصة التي عناها ابن خلدون من بعض الكلمات ، لا بد لنا من ان نشير الى المعاني الخاصة التي قصدها من بعض التراكيب ايضا .

ان من يقرأ المقدمة بامعان ، يجد فيها بعض التعابير والتراكيب التي لا يمكن ان تفهم حق الفهم ، بمجرد ملاحظة معاني مفرداتها . فان فهم مثل هذه التعابير والتراكيب يتطلب — بطبيعة الحال — ملاحظة فقرات عديدة، وأحيانا مطالعة فصول كثيرة ؛ حتى انه يحتاج في بعض الحالات ، الى مراجعة علوم مختلفة .

مثلاً ، يستعمل ابن خلدون في عدة مواضع التراكيب التالية : كلمات حدثانية ، وازع عصباني ، تكاليف انشائية ، خطط خلافية. ومن البديهي ان معاني هذه التعبيرات تحتاج الى بحث واستجلاء :

ان تعبير « الوازع العصباني » من وضع ابن خلدون نفسه؛ ففهم المقصود منه يتوقف على ملاحظة آرائه في « الوازع » و« انواع الوازع » و« العصبية »

واما تعبير «الكلمات الحدثانية » ، فهو من مصطلحات الكهان والعرافين؛ ففهم المقصود منه ، يتطلب مطالعة ما كتبه عنهم ، بتأمل وانتباه .

واما تعبير « التكاليف الانشائية » ، فهو من التعبيرات التى استعارها من علماء البيان . فان هؤلاء العلماء يقسمون الجملة الى نوعين : خبرية وانشائية . ويسمون الجملة التي تستهدف « الاخبار عما حدث ، او عما سيحدث» باسم الخبرية ، كما يسمون الجملة التي تتضمن « طلب الحدوث » او « الامر بالاحداث » باسم « الانشائية » . ان ابن خلدون استحدث تعبير « التكاليف الانشائية » قياساً على اصطلاح علماء البيان في هذا الصدد . وأعتقد ان احسن كلمة تقابل قصد ابن خلدون من هذا التركيب هي كلمة **normatif** او **impèratif**

٤ — ومما يجدر بالملاحظة ان بعض التعبيرات التي استعملها ابن خلدون تولد التباساً في الاذهان ، بالنسبة الى الاستعمال المألوف ، وان ظهرت في بادىء الامر جلية المعنى .

مثلا ، لقد استعمل ابن خلدون عدة مرات تعبير « الخطط الدينية الخلافية » . ولا حاجة للبيان ان هذا التعبير ، يوهم بان المقصود منه هو « الامور الدينية المختلف فيها » . في حين ان قليلا من الانتباه الى مواضع استعمال هذا التعبير ، يكفي للجزم بان كلمة الخلافية الواردة فيه منسوبة الى « الخلافة » لا الى « الخلاف » ؛ وقد قصد المؤلف من هذا التعبير « الخطط المتعلقة بالخلافة » ، تمييزاً لها عما يتعلق بالسلطان والملك .

وكذلك قد استعمل ابن خلدون في عدة مواضع تعبير « عجم المغرب » ، كما ذكر عدة مرات « الخلافة الفارسية الكريمة » . ان من يفسر مثل هذه التعبيرات بمدلولاتها المعتادة في الحالة الحاضرة ، يتوهم ان ابن خلدون

يقصد الفرس ويشير الى خلافة فارسية . ولكن الحقيقة الراهنة هي : انه قصد من « عجم المغرب » البربر ، كما اراد بالامامة الفارسية إمامة « أمير المؤمنين ابي فارس عبد العزيز ، ابن مولانا السلطان المعظم الشهير الشهيد ابي سالم ابراهيم » (ص ٨) .

٥ — غير اني أعتقد ان أشد الالتباسات في كتابات ابن خلدون ، وأغرب التوهمات في مقاصده ، قد نشأت من جراء كلمة « العرب » .

وبما ان هذه القضية هامة جداً لفهم نظريات المقدمة على حقيقتها ، رأيت من الضروري أن أتوسع في شرحها توسعاً وافياً ؛ ولذلك افردت لها دراسة خاصة ، بعد هذا البحث ، الذي لم اكتبه — في حقيقة الحال — الا تمهيداً لها .

كلمة العرب

في مقدمة ابن خلدون

ان كلمة العرب في مقدمة ابن خلدون ، من الكلمات التي ولدت أغرب الالتباسات ، وانتجت اسوأ النتائج .

ذلك لان ابن خلدون استعمل الكلمة المذكورة بمعنى « البدو » و« الاعراب » ، خلافاً للمعنى الذي نفهمه منها الان ، كما يتبين من الدلائل والقرائن الكثيرة المنبثة في جميع اقسام المقدمة .

ان عدم انتباه القراء والباحثين الى هذا الاستعمال الخاص ، ادى الى أخطاء عظيمة في فهم مقاصد ابن خلدون ؛ لان ذلك اظهره بمظهر المتحامل على العرب ، وحمل بعض الشعوبيين على الاستشهاد به ، كما دفع بعض القوميين الى الهجوم عليه .

ان هذه النتائج السيئة ، كانت قد ظهرت باجلى مظاهرها في العراق ، قبل اربع سنوات ، حينما قام مدير المعارف العام بحملة عمياء على ابن خلدون — في خطبة ألقاها على المعلمين — ، زاعماً بانه من الكافرين بالعروبة ، وقائلا بوجوب حرق كتبه ونبش قبره ، باسم القومية !

ولقد كنت كتبت عندئذ مقالة في الرد على تلك الحملة ، داعياً الى « النظرة القومية المنورة » ، ونشرت المقالة المذكورة في مجلة الامالي التي تصدر في بيروت من جهة ، وفي جريدة البلاد التي تصدر في بغداد من جهة اخرى . وقد بنيت الملاحظات التي سردتها فيها على المعنى الخاص الذي يعنيه ابن خلدون من كلمة العرب ، مستشهداً على ذلك بنصوص عديدة وقرائن كثيرة .

والآن ، وقد أكببت على كتابة هذه الدراسات عن مقدمة ابن خلدون ،

رأيت من الضروري أن أعود الى بحث هـذه المسألة ، وأتخذها موضوعاً لدراسة ضافية ، لأهميتها الخاصة .

— ١ —

١ — يقول علماء اللغة وواضعوا المعاجم ، بوجوب التمييز بين « العرب والعربي » وبين « الأعراب والاعرابي » . لأن مدلول الأعراب والأعرابي لا يشمل الا من كان بدوياً ؛ واما مدلول العرب والعربي ، فيختص بأهل الأمصار على رأي بعضهم ، ويشمل اهل الأمصار وسكان البادية على حد سواء في رأي الآخرين .

غير ان هناك شواهد عديدة ، تدل دلالة قطعية على ان هـذا التمييز لم يكن قديماً كل القدم ، ولا شاملا كل الشمول : فان جميع معاجم اللغـة تشرح عبارة « تعرّب الرجل » بقولها « اقام بالبادية وصار أعرابياً » كما انها تشرح كلمة « العربي » بقولها « البين العروبة والعروبية ، والذي له نسب صحيح بين العرب ، وان كان ساكناً في الامصار » . وذلك مما لا يدع مجالا للشك في ان العلاقة « بين مدلول العرب وبين مدلول البدو » كانت قويـة جداً ، حتى عند وضع المعاجم المذكورة وتدوينها .

يظهر من ذلك ان مدلول كلمة العرب تطور تطوراً كبيراً خلال أدوار التاريخ . ويمكننا ان نعين اتجاه هذا التطور بالصفحات الثلاث التالية :

اولا : كان مدلول كلمة العرب يختص بالبدو وحدهم .

ثانياً : صار يشمل هذا المدلول من يسكن المدن والامصار ، من غير ان يقطع صلاته بالبادية ؛ وبتعبير آخر : صار يشمل كل من يحافظ على نسبه بين البدو ، ولو كان من سكنة الامصار .

ثالثا : صار يشمل مدلول كلمة العرب ، سكنة الامصار ايضاً ، بقطع النظر عن صلاتهم بالبادية ، او رجوع نسبهم الى البادية .

من البديهي ، ان التمييز بين العرب وبين الاعراب هو من ثمرات الطور الثالث ، الذي أشرنا اليه آنفاً .

٢ – ومما تجب ملاحظته ، ان هذا التطور لم يكن تاماً ولا قاطعاً : لان الطور الاول لا يزال مستمراً في استعمال العوام ؛ كما ان الطور الثاني قد ترك آثاراً عميقة في الادب ايضا .

فقد تعود الناس – في جميع البلاد العربية – استعمال كلمة العرب بمعنى البدوي والفلاح . فكثيراً ما نرى العوام يقولون « ذهب الى العرب » بمعني « ذهب الى البادية » ، و « كان عند العرب » بمعنى « كان بين البدو » ؛ كما نراهم يسمون الخيام التي يسكنها البدو باسم « بيوت عرب » والابسطة التي ينسجها البدو باسم « بساط عرب » . حتى ان الخواص ايضاً كثيراً ما يشاركون العوام في مثل هذه التسميات والاقوال .

ان هذه العادة كانت قد لفتت نظري بوجه خاص في العراق ، حينما كنت مديراً عاماً للمعارف فيها : فقد لاحظت ان استعمال كلمة العرب بهذا المعنى كان متفشياً حتى في المدارس نفسها ؛ وكان مسيطراً على احاديث الطلاب والمعلمين على حد سواء . ولهذا السبب ، كنت اصدرت بلاغاً عاما – بتاريخ ١ كانون الثاني ١٩٢٤ – لفت انظار جميع المديرين والمعلمين الى هذا الامر ، وطلبت اليهم ان يبذلوا جهودهم « لازالة هذا الغلط ، بكل ما لديهم من قوة ونشاط » .

ان اضطراري الى اصدار مثل هذا البلاغ العام ، يدل دلالة واضحة على مبلغ الدهشة التي كانت قد اعترتني من مشاهدة تفشي هذا الاستعمال العامي بين التلاميذ والمعلمين .

ومن المعلوم ان هذه الحالة ، لم تكن خاصة بالعراق وحده ؛ بل هي شاملة لسائر الاقطار العربية ايضاً . في سورية مثلا ، كثيراً ما يقول العوام

« عربي » ، عوضاً عن « بدوي » كما يقولون « الكل عند العرب صابون » اشارة الى بعض عادات الاعراب . واما في مصر ، فان استعمال كلمة «العرب» بمعنى « البدو » ، كان قد عم حتى لغة القوانين والدواوين الرسمية ايضاً .

٣ — ومما يجب ان يسترعي الانتباه بوجه خاص ، ان الكتب الادبية واللغوية نفسها ، لم تتخلص من آثار « المعنى العامي » الذي ذكرناه آنفاً تخلصاً تاماً .

فانها لم تتمسك بقاعدة« التمييز بين العرب وبين الاعراب » تمسكاً مطلقاً بل هي ايضا تستعمل في بعض الاحيان كلمة العرب بمعنى البدو ، ولا سيما عندما تذكر « اقوال العرب » وتستشهد بما « يقوله العرب » :

أ) — اننا نجد في « فقه اللغة » للثعالبي — مثلا — شواهد عديدة على ما قدمناه . فقد عنون الثعالبي احد فصول كتابه بالعنوان التالي : « في تسمية العرب ابناءها بالشنيع من الاسماء » ؛ وقال في هذا الفصل ما يلي :

« هي من سنن العرب ؛ اذ تسمي ابناءها بحجر ، وكلب ، ونمر ، وذئب ، واسد ، وما اشبهها . وكان بعضهم اذا ولد لاحدهم ولد سماه بما يراه ويسمعه مما يتفاءل به : فان رأى حجراً او سمعه ، تأول فيه الشدة والصلابة والصبر والقوة ؛ وان رأى كلباً تأول فيه الحراسة والالفة وبعد الصوت ؛ وان رأى نمراً تأول فيه المنعة والتيه والشكاسة ؛ وان رأى ذئباً تأول فيه المهابة ، والقدرة والحشمة . وقال بعض الشعوبية لابن الكلبي : لِمَ سمت العرب ابناءها بكلاب وأوس واسد وما شاكلها ، وسمت عبيدها بيسر وسعد ويمن ؟ فقال ، واحسن : لانها سمت ابنائها لاعدائها ، وسمت عبيدها لانفسها. » (فقه اللغة — ص ٥٤٩) .

ولا مجال للشك في ان المقصود من كلمة العرب التي تكررت هنا عدة مرات ، هو الاعراب البداة .

ب) — وكذلك نجد في كتاب الامالي للقالي ، ابحاثا وفصولا كثيرة ، مشابهة لذلك مشابهة كبيرة . مثلا نقرأ في الجزء الثاني منه بحثا «عما سمع من العرب في لعل من اللغات » . يشرح المؤلف في هذا البحث كيف انهم يقولون « لعلي ، ولعلني ، ولعني ، ولاني ، ولوني » . . . ولامجال للشك في انه يريد بالعرب في هذا المقام «الاعراب » بوجه خاص . (الامالي — ج ٢ — ص١٣٤)

ج) — كما اننا نجد في كتاب « القلب والابدال » لابن السكيت ايضا شواهد عديدة على استعمال كلمة العرب على المنوال الذي ذكرناه آنفا . مثلا ، انه يقول — نقلا عن ابي عبيدة — « العرب تقلب حروف المضاعف الى الياء ، فيقولون تظنيت ، وانما هو تظننت » (كتاب القلب والابدال ص٥٨) م كما يقول—نقلا عن الاصمعي—« العرب تزيد الميم في اشياء . وقالوا رجل فسحم اذا كان واسع الصدر وهو من الانفساح ، ورجل زرقم اذا كان أزرق » (ص ٦١) من الواضح الجلي ان القصد هنا من كلمة العرب هو « أعراب البادية » ، لا سكنة المدن والامصار .

د) — هذا ، واننا نجد في « المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر » تأليف ضياء الدين بن الاثير ، ما هو أصرح من كل ذلك . اذ قد جاء في الجزء الاول من هذا الكتاب ، ما يلي :

« فان قيل : ان ذلك البدوي كان له ذلك طبعاً وخليقة ، والله فطره عليه ، كما فطر ضروب نوع الآدمي على فطر مختلفة هي لهم في نفس الخلقة» .

« فالجواب عن ذلك ، اني اقول : ان سلمت اليك ان الشعر والخطابة كانا للعرب بالطبع والفطرة ، فماذا نقول في من جاء بعدهم من شاعر وخطيب ، تحضروا وسكنوا البلاد ، ولم يروا البادية ولا خلقوا بها ، وقد أجادوا في تأليف النظم والشعر ، وجاءوا بمعان كثيرة ، ما جاءت في شعر العرب ، ولا نطقوا بها » (المثل السائر — ج ١ — ٣١٠)

من البديهي ان هذه الفترة — ولا سيا العبارات الاخيرة منها — تدل دلالة قطعية ، على ان المؤلف كان يميز شعر الحضر من شعر البدو تمييزاً صريحاً ، ويوازن بينها ؛ وكان يستعمل كلمة العرب في كتاباته هذه بمعنى البدو فقط .

ه) — وقد كتب قدامة ابن جعفر ، في كتابه « نقد النثر » ما يلي :

« فاما العرب ، فاذا لحن الواحد منهم — لقربه من الحاضرة ، ونزوله على طريق السابلة — سقطت عند اهل اللغة منزلته ، ودفعت ورفضت لغته » (نقد النثر ص ١٢٣)

من الواضح ان مقصود قدامة من كلمة العرب هنا ، هو الاعراب البدويين : بدليل تعليل « لحن الواحد منهم » بـ « قربه من الحاضرة ، ونزوله على طريق السابلة » .

و) — اننا نلاحظ آثار هذا الاستعمال ، حتى لدى لسان الدين الخطيب ايضاً . ينقل الينا « المقري » في « نفح الطيب » رسالة وجهها لسان الدين الى « شيخ العرب » مبارك ابن ابراهيم . يخاطب فيها الكاتب « شيخ العرب » المذكور بقوله « يا فارس العرب » ثم يقول « الحمد لله الذي جعل بيتك شهيراً وجعلك على العرب اميراً » ؛ كما يعود الى مخاطبته بقوله « يا امير العرب وابن امرائها » ، ثم يقول « جعل (الله) خيمتك في هذا المغرب على اتساعه واختلاف اشياعه مأمناً للخائف » (نفح الطيب ج ٤ ص ١٣١)

ومن الواضح ان المقصود من كلمات العرب الواردة في هذه الرسالة ، هو القبائل البدوية وحدها .

٤ — أعتقد ان الأمثلة التي ذكرتها كافية لاظهار مبلغ الالتباس الذي سيطر على أقلام علماء اللغة وعظماء الأدب أنفسهم ، في أمر كلمتي العرب والأعراب .

كما اعتقد ان كل من يلاحظ هذه الاستعمالات المختلفة ، لا يستغرب أبداً ، كيف ان ابن خلدون استعمل كلمة العرب في مقدمته بمعنى الأعراب ، كما

سيتضح من التفاصيل التالية :

— ٢ —

١ — لم يستعمل ابن خلدون في المقدمة كلمة الاعراب والاعرابي الا قليلا جداً : فانه قد استعمل كلمة العرب او العربي في نحو ٣٣٠ موضعا ، في حين انه لم يستعمل كلمة الاعراب والاعرابي الا في بضعة مواضع ؛ هذا ، مع انه قد اهتم بالحياة البدوية اهتماما كبيراً ، وخص احد ابواب المقدمة بالعمران البدوي وحده ، وتكلم عن القبائل والعشائر في كل باب من ابوابها .

ان عدم ورود كلمة الأعراب أو الأعرابي الا بضع مرات في المقدمة ، — على الرغم من وسعة المباحث العائدة الى الحياة البدوية ، وكثرة الفصول المتعلقة بالقبائل المتنقلة ، وعلى الرغم من ورود كلمة العرب مئات من المرات — ، لدليل واضح على ان ابن خلدون لم يعمل بالقاعدة التي قال بها علماء اللغة ، في وجوب تسمية البدو بالأعراب ، لا بالعرب .

غير ان هناك قرائن قطعية على ذلك ، تظهر بكل وضوح وجلاء ، من إنعام النظر في فصول المقدمة .

٢ — فلنستعرض اولا الفصول الباحثة عن العرب مباشرة ؛ تلك الفصول التي تذكر العرب في عناوينها ، وتتخذ احوال العرب موضوعاً لابحاثها .

أ) لنبدأ من الفصل الذي يتضمن أقسى الاحكام وأعنف الحملات على « العرب » ؛ فلنلاحظ الفصل الذي يقول فيه ابن خلدون « ان العرب اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب » ؛ ولننعم النظر في الادلة التي يذكرها لتعليل وتأييد رأيه هذا :

« فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب . وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له . فالحجر مثلا انما حاجتهم اليه لنصبه أثافي للقدر .

فينقلونه من المباني ، ويخربونها عليه ، ويعدونها لذلك . والخشب أيضاً ، انما حاجتهم اليه ليعمروا به خيامهم ، ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم ، فيخربون السقف عليه لذلك » (ص ١٤٩)

ومن البديهي ان مدار البحث هنا ، لا يتعدى البدو الذين يعيشون تحت الخيام . فلا مجال للشك في ان ابن خلدون عندما كتب هذه العبارات ، وقال « لا يحتاجون الى الحجر الا لوضع القدور ، ولا الى الخشب الا لنصب الخيام » ، لم يفكر قط بأهل دمشق او القاهرة ، ولا بسكنة تونس اوفاس ؛ بل انما قصد أعراب البادية وحدهم .

ب) — وانتقل الى الفصل الذي يقول فيه ابن خلدون « ان جيل العرب في الخلقة طبيعي » . ان عنوان الفصل وحده يدعو الى التأمل لتعيين المعنى المقصود من كلمة العرب فيه . واذا قرأنا الفصل المذكور ، وجدنا اولا بعض التفاصيل عن وسائل المعيشة ، وعن تأثير هذه الوسائل في الحياة الاجتماعية ؛ ثم وصلنا الى العبارات التالية :

« واما من كان معاشهم من الابل ، فهم أكثر ظعناً وابعد في القفر مجالا . فكانوا لذلك اشد الناس توحشاً ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه ، والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والاكراد والتركمان والترك بالمشرق . الا ان العرب ابعد نجعة واشد بداوة ، لانهم مختصون بالقيام على الابل فقط » (ص ١٢١) .

يفهم من هذه العبارات — ولا سيما من العبارة الاخيرة — ، بصراحة ما بعدها صراحة ، ان ابن خلدون استعمل كلمة العرب في هذا الفصل ايضاً بمعنى أعراب البادية الذين يعيشون خارج المدن ، ويرحلون من محل الى محل وفقاً لحاجات الابل التي يقوم معاشهم عليها .

ومما يجدر بالملاحظة ان الفصلين المذكورين ، من اقسام الباب الثاني ومن المعلوم ان الباب المذكور يبحث في « العمران البدوي » ، ويترك الكلام

عن الدول الى الباب الثالث ، وعن الامصار الى الباب الرابع .

ج) — واما الفصول التي يقول فيها ابن خلدون « ان العرب لا يستولون الا على البسائط » (ص ١٤٩) ،و« ان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك» (ص ١٥١) ، و« ان العرب لا يحصل لهم ملك الا بصبغة دينية »(ص١٥١) فكلها من اقسام الباب الثاني ، الباب الباحث « في العمران البدوي » .وفي كل واحد من هذه الفصول ، قرائن قاطعة كثيرة على استعمال كلمة العرب بمعنى « البدو » ، علاوة على دلالة عنوان الباب المذكور .

٣ — ان ابن خلدون لم يستعمل كلمة العرب بمعنى البـــدو في فصول الباب الاول التي ذكرتها فحسب ، بل استعملها على نفس المنوال ، في فصول الابواب الاخرى ايضا . اني اذكر فيما يلي بعض النماذج الواضحة والدلائل القاطعة على هذا الاستعمال :

أ) — يوجد في الباب الرابع ايضا فصل خاص بالعرب ؛ هو الفصل الذي يقرر « ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الا في الاقل »

يبدأ ابن خلدون هذا الفصل بالعبارة التالية : « والسبب في ذلك شأن البداوة » ثم يقول في سياق الكلام :

« والعرب ... انما يراعون مراعي ابلهم خاصة ، ولا يبالون بالماء ، طاب او خبث ، قل او كثر ، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والاهوية ، لانتقالهم في الارض ، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد. واما الرياح فالقفر مختلف للمهب كلها ، والظعن كفيل لهم بطيبها ، لان الرياح انما تخبث مع القرار والسكنى وكثرة الفضلات» (ص ٣٥٩)

يظهر من ذلك بكل وضوح ان العرب المقصودين في هــذا الفصل ، هم البدو الذين يعيشون في القفار ، ولا يسكنون ويستقرون في محل ، بــل يظعنون من مكان الى آخر ، ويفكرون في مراعي ابلهم قبل كل شيء .

ولا يوجد في هذا الفصل كلمة واحدة ، تنطبق على اهل الامصار .

ب) — هذا ، ويوجد في الباب الخامس ايضاً فصل خاص بالعرب ، هو الفصل الذي يقول فيه ابن خلدون « ان العرب ابعد الناس عن الصنائع » . (ص ٤٠٤)

يبدأ المؤلف الكلام عن ذلك بالعبارة التالية :

« والسبب في ذلك ، انهم اعرق في البدو ، وابعد عن العمران الحضري ، وما يدعو اليه من الصنائع وغيرها » (ص ٤٠٤)

ومن الواضح انه يشير هنا أيضاً الى البدو ، ولا يقصد قط اهل الامصار . ان هذا المعنى يتجلى بوضوح اعظم من ذلك ، من الفقرات التي تلي العبارة المذكورة :

« والعجم من اهل المشرق ، وامم النصرانية عدوة البحر الرومي ، أقوم عليها (اي على الصنائع) ، لانهم اعرق في العمران الحضري ، وابعد عن البدو وعمرانه . حتى ان الابل الذي اعانت العرب على التوحش في القفر والاعراق في البدو مفقودة لديهم بالجملة ... وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك ، لرسوخهم في البداوة منذ احقاب من السنين » (ص ٤٠٤)

ان هذه العبارات تدل دلالة صريحة على ان ابن خلدون عني بكلمة العرب في هذا الفصل ايضاً الاعراب البداة الذين يعيشون في القفار ، مستعينين بالابل ؛ ولم يقصد « العرب » ، بالمعنى الذي نفهمه نحن من هـذه الكلمة ، في الحالة الحاضرة .

ج) — ومما يزيد الامر وضوحاً وقطعية ، ان ابن خلدون يعود الى هذه القضية في بحث العلوم أيضاً ؛ اذ يقول — بعد ان يشبه العلوم بالصنائع :

« وقد كنا قدمنا ان الصنائع من منتحل الحضر ، وان العرب أبعد الناس عنها ، وصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعد العرب عنها وعن سوقها » (ص ٥٤٤)

يلاحظ ان ابن خلدون يذكر هنا كلمة العرب مرتين ، مقابلاً لكلمة

الحضر ، بشكل لا يترك مجالاً للشك في انه يقصد منها البدو على وجه التخصيص ، ويخرج من نطاق شمولها الحضر على الاطلاق .

٤ – اننا نجد دلائل وقرائن مماثلة لما ذكرناه آنفاً ، في كثير من الفصول التي لا تتكلم عن العرب مباشرة أيضاً .

أ) – مثلا نقرأ في بحث « الفساطيط والسياج » العبارات التالية :

« كان العرب لعهد الخلفاء الاولين من بني امية ، انما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خياماً من الوبر والصوف . ولم تزل العرب لذلك العهد بادين الا الاقل منهم . فكانت اسفارهم لغزواتهم وحروبهم بظعونهم وسائر حللهم واحيائهم من الأهل والولد، كما هو شأن العرب لهذا العهد»

« وكانت عساكرهم لذلك كثير الحلل ، بعيدة ما بين المنازل ، متفرقة الاحياء ، يغيب كل واحد منها عن نظر صاحبه من الاخرى ، كشأن العرب » (ص٢٦٨) .

من الواضح الجلي ، ان ابن خلدون عنى بالعرب – في عبارة « كما هو شأن العرب لهذا العهد » و « كشأن العرب » – البدو وحدهم ؛ ولا سيما انه حصر مفهوم « العرب لعهده » بمن كان لا يزال بدوياً .

ب) – هذا واذا تصفحنا الفصول الباحثة في اللغة والشعر ، وجدنا فيها أيضا امثلة صريحة ، وادلة حاسمة لما قدمناه آنفاً :

لنقرأ اولا الفصل المعنون بعنوان « اشعار العرب واهل الامصار لهذا العهد » (ص ٥٨٢)

نجد ان ابن خلدون يميز العرب من أهل الامصار في عنوان الفصل نفسه ؛ واذا واصلنا قراءة الفصل ، نجد في مضامينه ايضاً ما يؤيد دلالة العنوان :

« كذلك الحضر ، اهل الامصار ، نشأت فيهم لغة اخرى ، خالفت لسان مضر في الاعراب ، واكثر الاوضاع والتصاريف ، وخالفت ايضاً لغة الجيل من العرب لهذا العهد » (ص ٥٨٣) .

يلاحظ ان ابن خلدون يميز في هذه العبارات « لغة الحضر » من « لغة

الجيل من العرب » لعهده ؛ ومن البديهي ان هذا التمييز لا يمكن أن يفسر الا باستعمال كلمة العرب مقابلا لكلمة الحضر كما في الفقرات التي ذكرتها آنفاً

ج) — وهناك فصل آخر ، يؤيد كل ذلك ، بتعبيرات واشكال اخرى : هو الفصل الذي يقول فيه ابن خلدون « ان لغة اهل الحضر والامصار لغة قائمة بنفسها » (ص ٥٨٨) . يبدأ الفصل المذكور بالعبارات التالية :

« اعلم ان عرف التخاطب في الامصار وبين الحضر ، ليس بلغة مضر القديمة ، ولا بلغة اهل الجيل ، بل هي لغة قائمة بنفسها ، بعيدة عن لغة مضر ، وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا » (ص ٥٨٨)

من البديهي ، ان كاتب هذه الفقرات يترك « اهل الحضر والامصار » خارجا عن نطاق شمول تعبير « الجيل العربي » بصورة قطعية .

د) — هذا ولنقرأ الفصل الذي يقرر « ان لغة العرب لهذا العهد مستقلة ، مغايرة للغة حمير ومضر » (ص ٥٥٧) . يقول ابن خلدون في هذا الفصل : ان افراد « الجيل العربي » لعهده لا ينطقون بالقاف كما ينطق بها « اهل الامصار » ؛ وبعد ان يوضح كيفية هذا النطق ، يكتب ما يأتي :

« وصار ذلك علامة عليهم من بين الامم والاجيال مختصا بهم ، لا يشاركهم بها غيرهم . حتى ان من يريد التقرب والانتساب الى الجيل والدخول فيه ، يحاكيهم في النطق بها . وعندهم انما يتميز العربي الصريح من الدخيل بالعروبية والحضري بالنطق بهذه القاف » (ص ٥٥٧)

اني اعتقد ان العبارة الاخيرة ، في منتهى الصراحة ، من وجهة تمييز « العربي » من « الحضري » . ومع هذا ، اجد في آخر الفصل المذكور عبارة اصرح وادل من ذلك ايضا :

« هذا ، مع اتفاق اهل الجيل كلهم — شرقاً وغرباً — في النطق بها . وانها الخاصية التي يتميز بها العربي من الهجين والحضري . . » (ص ٥٥٨)

« الخاصية التي يتميز بها العربي من الحضري » .. لا اظن ان احداً يستطيع ان يطلب دليلا اوضح من هذه العبارة ، على استعمال كلمة «العربي» بمعنى « البدوي » ومقابلا لكلمة « الحضري » .

— ٣ —

اذا تركنا المقدمة جانبا ، وراجعنا التاريخ نفسه ، وجدنا فيه ايضا قرائن كثيرة ودلائل قاطعة على ان ابن خلدون كان يستعمل كلمة العرب بمعنى الاعراب .

١ — ان الابحاث التي يخصصها ابن خلدون لوصف اجيال العرب وطبقاتهم تؤيد ذلك بكل وضوح :

« اعلم ان العرب منهم الامة الراحلة الناجعة ، اهل الخيام لسكناهم ، والخيل لركوبهم ، والانعام لكسبهم ، يقومون عليها ، ويقتاتون من ألبانها، ويتخذون الدفء والاثاث من اوبارها واشعارها ، ويحملون اثقالهم على ظهورها ، يتنازلون حللا متفرقة . ويبتغون الرزق في غالب احوالهم من القنص وتخطف الناس من السبل ، ويتقلبون دائما في المجالات ، فراراً من حمارة القيظ تارة وصبارة البرد اخرى ، وانتجاعا لمراعي غنمهم ، وارتياداً لمصالح ابلهم الكفيلة بمعاشهم وحمل اثقالهم ودفئهم ومنافعهم ...» (تاريخ ابن خلدون — ج ١ ص ٢٢ — طبعة محمد المهدي الحبابي)

« ... فهذه كلها شعائرهم وسماتهم ؛ واعلمها عليهم اتخاذ الابل ، والقيام على نتاجها ، وطلب الانتجاع بها لارتياد مراعيها ومفحص توليدها ، بما كان معاشهم منها » (تاريخ ابن خلدون — ج ١ ص ٢٣) .

من الواضح الجلي ، ان هذه الاوصاف لا تنطبق الا على الاعراب .

٢ — من المعلوم ان المؤرخين كانوا يقسمون العرب الى ثلاثة طبقات ، يسمونها بالتتالي : البائدة ، والعاربة ، والمستعربة .

واما ابن خلدون، فلا يستصوب هذا التقسيم القديم، بل يقسم العرب الى اربع طبقات، يسميها: العاربة، المستعربة، التابعة، المستعجمة.

فانه يوحّد البائدة والعاربة في طبقة واحدة، يسميها العاربة؛ ويضيّق حدود طبقة العرب المستعربة، لانه يذكر بعدها طبقتين من العرب، يسمي احداهما باسم التابعة والاخرى باسم المستعجمة.

«العرب المستعجمة» ... ان من يقرأ هذا التعبير، يظن في الوهلة الاولى ان القصد منه هو «عرب المدن، في دور الاستعجام». ولكن قليلا من التأمل في ما كتبه ابن خلدون يكفي للتأكد من ان الامر ليس كذلك: ان المؤلف لم يقصد من قوله «العرب المستعجمة» شيئا غير القبائل «البدوية» التي كانت تعيش في زمانه، في عهد الدول الاعجمية، ودور فساد اللغة العربية واستعجامها:

« ثم انقرض اولئك الشعوب في احقاب طويلة، وانقرض ما كان لهم من الدولة في الاسلام. وخالطوا العجم، بما كان لهم من التغلب عليهم، ففسدت لغة اعقابهم في آماد متطاولة، وبقي خلفهم احياء بادين في القفار والرمال والخلاء من الارض تارة والعمران تارة، وقبائل بالمشرق والمغرب والحجاز واليمن وبلاد الصعيد والنوبة والحبشة وبلاد الشام والعراق والبحرين وبلاد فارس والسند وكرمان وخراسان..

«لما كانت لغتهم مستعجمة عن اللسان المضري الذي نزل به القرآن، وهو لسان سلفهم، سميناهم لذلك العرب المستعجمة (تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ٢٤)

واما التفاصيل التي يكتبها ابن خلدون عن هؤلاء، فكلها تدل دلالة صريحة على ان العرب المستعجمة لم تكن في نظر ابن خلدون، سوى القبائل البدوية التي كانت تعيش خارجاً عن المدن وحول الامصار.

٣ — واذا راجعنا الابحاث العائدة الى العهد الاسلامي من تاريخ العرب، نجد فيها ايضاً، دلائل كثيرة على ما قدمناه آنفاً.

ندرج فيما يلي بعض النماذج لهذه الدلائل والقرائن القاطعة:

أ)– في المجلد الثالث من التاريخ يوجد فصل « في نهب العرب للبصرة » . يقول فيه ابن خلدون فيما يقوله : « اجتمع بنو عامر بن صعصعة . . . وأميرهم عميرة ، وقصدوا البصرة ، ونهبوها ورحلوا عنها » (طبعة بولاق ج٣–ص٥٣٠)

يفهم من هذه العبارات بصراحة ، ان العرب الذين يذكرهم ويعنيهم ابن خلدون هنــا ، هم الاعراب الذين كانوا يعيشون في البادية ، خارج مدينة البصرة .

ب)– في المجلد الرابع بحث تحت عنوان « ذكر المتغلبين بالبحرين من العرب بعد القرامطة » يقول المؤلف في هذا البحث :

« كان بأعمال البحرين خلق من العرب ؛ وكان القرامطة يستنجدونهم على اعدائهم ، ويستعينون بهم في حروبهم . . . وكان أعظم قبائلهم هناك بنو تغلب ، وبنو عقيل ، وبنو سليم » (ج ٤ – ص ٩١) .

ولا مجال للشك في ان العرب المقصودين هنا أيضاً هم القبائل البدوية فحسب .

ج)– في المجلد الخامس ، بحث تحت عنوان « واقعة العرب بالصعيد » يقول فيه ابن خلدون :

« وفي اثناء هذه الفتن كثر فساد العرب بالصعيد وعبثهم ، وانتهبوا الزرع والاموال » . . . (ممــا استوجب خروج السلطان عليهم لتأديبهم) « فهزم العرب ، واستلحم جموعهم ؛ وامتلأت ايدي العساكر بغنائمهم . . . حتى استأمن بعد رجوع السلطان فأمنه على ان يمتنعوا من ركوب الخيل وحمل السلاح ، ويقبلوا على الفلاحة » (ج ٥ ص ٤٥٠)

من البديهي ان العرب المذكورين في هــذا البحث هم الاعراب الذين كانوا يعيشون خارج المدن ، في الصعيد .

د) – وفي المجلد الخامس ، كذلك بحث آخر تحت عنوان « وفاة مهنا ابن عيسى امير العرب بالشام واخبار قومه » . يقول ابن خلدون فيما يقوله

في هذا الصدد « فولي على العرب عيسى بن مهنا ، ولم يزل اميراً على احياء العرب » (ج ٥ — ص ٤٣٨) .

كما يقول في محل آخر : « كان محاز بن مهنا امير العرب من آل فضل ، قد انتقض ؛ فولى السلطان على العرب معيقل » (ج ٥ — ص ٤٠٩) .

من الواضح ان العرب المقصودين هنا ، لم يكونوا قط من سكنة الامصار .

ه) — لقد كتب ابن خلدون في المجلد الثالث من تاريخه العبارة التالية :

« وقال المتنبي ، يمدح سيف الدولة ، ويعرض بذكر العرب الذين أوقع بهم ، لما كثر عيثهم وفسادهم »

ان هذه العبارة قد تثير الاستغراب ؛ لانها قد تحمل القارىء على التساؤل « ألم يكن المتنبي نفسه ، وسيف الدولة أيضاً من العرب ؟ » غير ان مراجعة وقائع التاريخ من جهة ، وديوان المتنبي من جهة اخرى ، تكفي لاعلامنا بان العرب الذي يشير اليهم ابن خلدون هنا ، هم « بنو كلاب » الذين كانوا ثاروا على سيف الدولة ، فاضطروه الى تجريد حملة عسكرية .

ان امثال هذه الفقرات والعبارات التي تدل على استعمال كلمة العرب بمعنى البدو كثيرة جداً في جميع مجلدات التاريخ .

— ٤ —

أ — وقد كتب ابن خلدون في ترجمة حياته ايضا ، فقرات عديدة ، تؤيد كل ما ذكرناه آنفا . ندرج فيما يلي بعض تلك الفقرات :

« الاجازة الثانية الى الاندلس ، والالحاق باحياء العرب ، والمقامة عند اولاد عريف » (المجلد السابع من التاريخ ص ٤٤٣) .

« اقمت بها اربعة اعوام فظعنت عن اولاد عريف مع عرب الاجص ، من بادية رياح ، كانوا هناك ينتجعون الميرة » (ج ٧ — ص ٤٤٥)

« فطلبت الاذن في الانصراف بعود كان معه في ذلك . فاذن لي ، بعد

أن ابى ٠ وخرجت الى العرب ، ونزلت على يعقوب بن علي » (ج ٧ — ص ٤١٩)

ان الفقرة الاخيرة ، يجب ان تستوقف الانظار بوجه خاص : ان عبارة « خرجت الى العرب » التي كتبها ابن خلدون هنا ، تشبه تمام الشبه ، قول الناس « ذهبت الى العرب » ٠ فانها تدل دلالة قطعية على ان ابن خلدون كان يقصد من كلمة العرب « البـــدو » على وجه الحصر ، كما يفعله العوام في اكثر البلاد العربية الى الان ٠

٢ — ومن الغريب ، ان المعنى الخاص الذي استعمل به ابن خلدون كلمة العرب ، كان قد لفت انظار المستشرقين منذ مدة طويلة ٠ حتى ان « البـــارون دوسلان » كان اشار الى ذلك ، حينما ترجم المقدمة ، قبل نحو ثمانين عاماً ٠

فانه نقل كلمة العرب الى الفرنسية كما هي ؛ ومع ذلك كتب في المجلد الاول من الترجمـــة ، — في ذيل الفصل القائل « ان جيل العرب في الخلقـــة طبيعي » — : « ان ابن خلدون استعمل كلمة العرب بمعنى البدو ، في هذا الفصل وفي الفصول التالية » ٠

كما انه كتب في المجلد الثالث من الترجمة ، في معجم الالفاظ الملحقة بها ، مقابل كلمة العرب ، العبارة الصريحة التالية :

« ان عرب ابن خلدون ، هم الاعراب »

Les arabes d' Ibni Khaldoun , sont les arabes nomades (Vol 3 pag 488)

هذا ، وقبل البارون دوسلان ، كان المترجم التركي جودت باشا ايضا قد انتبه الى هذا المعنى الخاص ، وان لم ير لزوما لذكره بصراحة : لانه لم ينقل كلمة « العرب » الى التركية كما هي ، بل نقلها — في مواضع كثيرة — على شكل « قبائل عرب » بمعنى « قبائل العرب او القبائل العربية » ٠

٣ — ولذلك كله ، يؤلمني جداً ان تبقى هذه الحقيقة الناصعة ، مجهولة بين قراء العربية وكتابها ؛ وان يستمر على إساءة فهم مقدمة ابن خلدون

— من جراء ذلك — في الاحاديث والكتب والمقالات .

* * *

عندما أتذكر واستعرض ما قيل وكتب ، وما لا يزال يقال ويكتب حول هذه المسألة ، افكر في الكلمة التي كان قد صدّر بها المفكر الشهير « مونتسكيو » الطبعة الثانية من كتابه « روح القوانين » : انه كان لاحظ ان بعض التعبيرات التي استعملها في الطبعة الاولى قد اسيء فهمها ؛ ولذلك رأى ان يوضح قصده ، قائلا :

« ان أبحاثي وتأملاتي ، أوصلتني الى أفكار وآراء جديدة . فكان لزاماً عليّ — حينما حاولت التعبير عن تلك الافكار والآراء — أن استحدث بعض الكلمات الجديدة ، أو أن أستعمل بعض الكلمات القديمة لمعان جديدة . ان الذين لم يفهموا ذلك ، عزوا اليّ من الاقوال والآراء السخيفة ، ما لم يخطر ببالي ابداً » .

كان مونتسكيو قد عاش وكتب في عصر نهوض ترعرعت فيه الطباعة ، وتنشطت فيه الحركات الفكرية ، بسرعة خارقة . ولهذا السبب ، استطاع الاطلاع على « كيفية فهم كتاباته » ، فوجد سبيلا الى تغيير بعض تعبيراته ، بقصد ازالة الابهام والالتباس منها ، والى شرح مقاصده ، بقصد الدفاع عن آرائه ..

لكن ابن خلدون — من سوء حظه — كان قد جاء في عصر انحطاط ، حرمه عن كل ذلك .

واما التفكير الجدي في ما كتبه ، فلم يبدأ الا بعد مرور مدة تزيد على خمسة قرون ، وبعد تطور معاني بعض الكلمات خلال هذه القرون .

واني لا أشك ابداً في ان ابن خلدون لو بعث حياً من مرقده ، واطلع على بعض ما يقال فيه الان ، لدهش من الآراء التي تعزى اليه دهشة كبيرة .

حول نسب ابن خلدون

لقد قلنا — في المقالة التي كتبناها عن حياة مؤلف المقدمة — ان ابن خلدون ينتسب الى اسرة عربية من حضرموت، نزحت من اليمن الى الاندلس عند الفتح، ومن الاندلس الى تونس عند الجلاء. واستندنا في قولنا هذا الى ما كتبه هو بنفسه في ترجمة حياته الملحقة بتاريخه، والى ما دونته جميع كتب التراجم القديمة، منذ عهد النسابة ابن حزم الاندلسي.

ومن الغريب ان بعض الكتاب المعاصرين في مصر، أثاروا بعض الشكوك في هذا النسب، من غير ان يستندوا الى اي دليل علمي كان.

ان اول من اثار هذه الشكوك كان الدكتور طه حسين؛ لانه ادعى بان ابن خلدون نفسه كان يشك في صحة نسبه المتواتر.

ثم قام الاستاذ عبد الله عنان، وادعى بان ابن خلدون ينحدر من اصل بربري.

واخذ بعد ذلك بعض الكتاب، يقتدون بهذين الاستاذين، ويكررون اقوالهما، ويعملون لادامة الشكوك في نسب ابن خلدون.

ولذلك، رأينا من الضروري ان نستعرض الادلة التي اوردها المشككون في هذا الصدد، لنتبين مبلغ حظها من الصحة والاصابة.

— ١ —

لقد ادعى الدكتور طه حسين في كتابه « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ان مؤلف المقدمة نفسه كان يشك في صحة نسبه؛ واستند في ذلك الى عبارة وردت في التعريف الذي كتبه عن نفسه.

غير ان كل من يقرأ العبارة المذكورة بانعام، يضطر الى التسليم بانها لا تؤيد أبداً ما ذهب اليه الدكتور في هذا الصدد.

ان الاستاذ فؤاد افرام البستاني ، كان قد فنّد زعم الدكتور — في الجزء الثالث عشر من الروائع ، المنشور سنة ١٩٢٧ — ، قائلا :

« وهنا يجدر بي ان أزيل شبهة علقت بذهن النقاد العصري الشهير الدكتور طه حسين ، فذهب الى ان ابن خلدون يشك في صحة أصله العربي هذا ، بدليل جملة أوردها في أول ترجمته . والواقع ان ابن خلدون يلاحظ نقصاً في سرد أسماء جدوده ، بينه وبين خلدون فقط . ولكنه لا يتكلم عما وراء ذلك ، ولا يشك قطعاً في صحة نسبته الى القبيلة الحضرمية . وحسما لكل خلاف نورد كلام ابن خلدون بحرفه :

« قال — بعد ذكر جدوده العشرة — : لا أذكر من نسبي الى خلدون غير هذه العشرة . ويغلب على الظن انهم اكثر ، وانه سقط مثلهم عدداً . لأن خلدون هذا هو الداخل ألاندلس ؛ فان كان اول الفتح ، فالمدة لهذا العهد سبعمائة سنة ؛ فيكونون زهاء العشرين ، ثلاثة لكل مائة ، كما تقدم في أول الكتاب الأول . ونسبنا في حضرموت من عرب اليمن الى وائل بن حجر ، من اقيال العرب معروفة ، وله صحبة » . (الروائع ١٣ ابن خلدون — ب) .

اننا نعتقد ان هذا النقد وجيه ومصيب تماماً ؛ فان ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد صريح كل الصراحة : انه لا يشك في انتسابه الى وائل بن حجر من عرب اليمن في حضرموت ؛ انما يصرح بانه يغلب على ظنه ان سلسلة الاجداد التي تربطه برأس الاسرة ، يجب أن تكون اطول من العشره المذكورين في رواية النسابة . ومن البديهي ان ذلك لا يعني الشك في النسب ، بحد ذاته ومن أصله واساسه . وبعكس ذلك ، فان العبارة الاخيرة من الفقرة المذكورة تدل دلالة قطعية على ان ابن خلدون ما كان يشك ابداً في صحة انتسابه الى عرب اليمن في حضرموت .

— ٢ —

واما الاستاذ عبد الله عنان ، فقد اثار مسألة النسب مباشرة ، وتعدى حدود الشك ايضاً ؛ فانه ادعى — في كتابه « ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري » — ان المؤرخ ينتمي الى اصل بربري ٠

نشر الاستاذ عنان الكتاب المذكور سنة ١٩٣٣ « لمناسبة انقضاء ستمائة عام على مولد » هذا المفكر العظيم ؛ شرح فيه حياة ابن خلدون وتراثه الفكري والاجتماعي ، وعنى بتفصيل الحوادث السياسية التي اشترك فيها واتصل بها ؛ كما انه عنى « عناية خاصة بحياته في مصر ، وفصلها تفصيلا وافياً ؛ وشرح علائق المؤرخ بالمجتمع المصري وما وقع بينه وبين الكتاب المصريين من صنوف الخصومة والجدل شرحا وافياً » ٠ وفي الاخير ، خص وعرض ما كتبه الغربيون عن ابن خلدون٠

ان الكتاب المذكور ، هو اوسع الدراسات العامة التي ظهرت عن ابن خلدون في اللغة العربية ؛ فمؤلفه يستحق التقدير والثناء على هذه الخدمة العظيمة ٠

غير ان تقديرنا لخدمة الاستاذ عنان في هذا المضمار ، لا يمنعنا من انتقاده بشدة ، على الرأي الخاص الذي سرده في الكتاب المذكور عن نسب ابن خلدون ٠

فلنتتبع رأي الاستاذ عنان في هذه القضية بتفصيل :

يقول الاستاذ ، أولا في فصل « نشأة ابن خلدون » ما يلي :

« يرجع ابن خلدون أصله الى عرب اليمانية في حضر موت ، ونسبه الى وائل بن حجر ، ويعتمد في ذلك على رواية النسابة الاندلسي ابن حزم ٠٠٠

« ٠٠٠ فابن خلدون طبقاً لهذه النسبة سليل اصل من أعرق الاصول العربية اليمانية ٠

«ولكن هناك ما يحمل على الشك في صحة هذا النسب البعيد الذي يدونه ابن حزم لاول مرة ، في القرن الخامس الهجري ؛ ويقوي هذا الشك لدينا ما نعرفه من ظروف الخصومة والتنافس بين العرب والبربر في الاندلس ٠٠٠ (ص ١٣) ٠

« ٠٠٠ وهناك ايضاً ما يبعث على التأمل في تعلق ابن خلدون بهذه النسبة العربية ، وهو انه في مقدمته يضطرم نحو العرب بنزعة قوية من الخصومة والتحامل ، بينا نراه في مكان آخر من تاريخه ، يمتدح البربر ويشيد بخلالهم وصفاتهم» (ص ١٤)

يعود الاستاذ عنان الى هذه القضية ، في الفصل الذي يتكلم فيه عن « علم العمران كما يعرضه ابن خلدون » ، عندما يشرح رأي ابن خلدون في العرب ؛ قائلا :

« ثم يحدثنا ابن خلدون عن العرب ٠ وحديث ابن خلدون عن العرب طريف شائق رغم ما يطبعه من شدة وتحامل ٠ فالعرب في نظره امة وحشية ، تقوم فتوحهم على النهب والعبث ، ولا يتغلبون الا على البسائط السهلة ، ولا يقومون على اقتحام الجبال أو الهضاب لصعوبتها ؛ واذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب ٠٠٠» (ص ١١٢)٠

وبعد اتمام هذا التلخيص على هذا المنوال ؛ يقول :

« اذا كان ابن خلدون يعتمد في هذه الحملة على كثير من الادلة والملاحظات الصادقة ، فانه مع ذلك يبالغ في حكمه على العرب ، وتعوزه الحجة في كثير من آرائه ، لا يتسع هنا المقام لمناقشته وتفنيد آرائه بافاضة ٠٠ » (ص ١١٣)

ثم يذكر بعض الوقائع التاريخية التي تفند الآراء المذكورة ؛ وبعد ذلك يسعى الى « تعليل حملة ابن خلدون » هذه ، قائلا :

« قد نفهم سر هذا التحامل الذي يطلق رأي ابن خلدون في العرب بمثل هذه الشدة اذا ذكرنا انه رغم انتسابه الى اصل عربي ، ينتمي في الواقع الى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة ، وفرضوا عليه دينهم ولغتهم ، واضطروه بعد طول النضال والمقاومة والانتقاض ان يندمج اخيراً في الكتلة الاسلامية ، وان يخضع راغماً لرئاسة العرب في افريقية واسبانيا حتى تحين الفرصة لتحرره ونهوضه . والخصومة بين العرب والبربر في افريقيا واسبانيا شهيرة في التاريخ الاسلامي ؛ وقد ورث البربر بغض العرب من بعيد . ونشأ ابن خلدون وترعرع في هذا المجتمع البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته ، ونشأت فيه اسرته قبل ذلك بمائة عام ، ونعمت برعاية الموحدين البرابرة وتقلبت في نعمهم ؛ فليس غريباً بعد ذلك ان نسمع منه اشد الاحكام واقساها على العرب » (ص ١١٣—١١٤) .

ولهذا السبب ، يزعم الاستاذ عنان ان ابن خلدون « ينطق هنا بلسان ذلك الوطن البربري الذي غزاه العرب ، واثخنوا فيه مدى احقاب ، وبسطوا عليهم سلطانهم الديني والسياسي ، ولبث عصوراً يقاتل في سبيل حرياته واستقلاله » (ص ١١٤)

وفي الاخير يعود الاستاذ عنان الى هذه القضية مرة اخرى ، في فصل « كتاب العبر » ايضاً : انه يلاحظ ان ابن خلدون يفرد في تاريخ البربر ، فصلا خاصاً للتكلم عن خلال البربر ؛ فيقول :

« لم يعقد ابن خلدون مثل هذا الفصل للتحدث عن خلال اية امة من الامم الاخرى ، فهو هنا ينم عن هوى خاص ، ونعرة بربرية واضحة ؛ وفي ذلك ايضاً ما يفسر لنا صرامته في الحملة على العرب ، غزاة افريقية والمتغلبين عليها » (ص ١٣٤) .

هذه هي الآراء التي يسطرها الاستاذ عنان حول نسب ابن خلدون ·

— ٣ —

يلاحظ من جميع ما تقدم ، ان الشك الذي يثيره الاستاذ عبد الله عنان حول نسب ابن خلدون ، يستند الى دليل واحد ، لا يمت — في حد ذاته — الى قضية النسب نفسها باية صلة مباشرة ؛ هذا الدليل ، هو : تحامل ابن خلدون على العرب ، ومدحه للبربر · كما ان النظرية التي يبديها الاستاذ في هذا الصدد ، لا تستند الى دليل غير هذا الدليل ·

فنستطيع ان نلخص رأي الاستاذ عبد الله عنان في هذه القضية بالعبارات التالية :

ان ابن خلدون يتحامل على العرب ويتشيع للبربر ؛ وذلك يدل على انه ينتمي الى الشعب البربري ، وانه لم يكن من اصل عربي ·

غير انني اعتقد بان الاستاذ عنان يتباعد عن الحقيقة ، حينما يزعم ان ابن خلدون يتحامل على العرب ؛ كما انه يتباعد اكثر من ذلك ، حينما يحاول تعليل هذا التحامل بالتشيع الى البربر ؛ ويتباعد عن ساحة الحق تباعداً كلياً ، حينما يستنتج من هاتين المقدمتين ، ان ابن خلدون ينتمي الى الشعب البربري ·

واما مصدر هذه الاخطاء كلها ، فيرجع في نظري الى عدم انتباه الاستاذ الى المعنى الخاص الذي يستعمل به ابن خلدون كلمة العرب في فصول مقدمته المختلفة · وبما اني شرحت المعنى المقصود من كلمة العرب في المقدمة ، في دراسة خاصة مسطورة في هذا الكتاب ، وبرهنت فيها على ان ابن خلدون استعمل الكلمة المذكورة بمعنى الأعراب ، فلا ارى لزوماً للعودة الى هذا الموضوع في هذا المقام ·

ومع ذلك ، أرى من المفيد ان اترك قضية هذه الكلمة جانباً ، وان اردّ على نظرية الاستاذ عنان بالدليل التالي :

ان معظم العبارات التي تتضمن التحامل على العرب في مقدمة ابن خلدون — مهما كان المعنى المقصود من كلمة العرب — تشمل البربر ايضاً ، تارة صراحة ، وطوراً ضمناً ؛ وذلك لان ابن خلدون يشبه العرب بالبربر في عدة مواضع ، ويشمل ما قاله عن العرب الى البربر ايضاً باصرح العبارات .

انني ادرج فيما يلي طائفة من الفقرات التي تشهد على ذلك شهادة قطعية :

(أ) — حينما يتكلم ابن خلدون عن الامم البدوية التي تعيش على رعي الابل ، يقول : انهم يكونون « أشد الناس توحشاً ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والاكراد والتركمان والترك بالمشرق » (ص ١٢١)

يظهر من هذه العبارات بصراحة ، ان ابن خلدون يعزو الى ظعون البربر والى زناتة « التوحش والنزول منزلة المفترس من الحيوان العجم » — مثل العرب — ؛ فكيف يجوز لنا مع ذلك ان نتهمه بالتشيع للبربر ؟

(ب) — وحينما يقرر ابن خلدون « انه اذا كانت الامة وحشية كان ملكها اوسع » ، يعلل ذلك بقوله : « لانهم ينزلون من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم » . ثم يوضح شمول كلامه هذا ، قائلا : « وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الاكراد والتركمان واهل اللثام من صنهاجة » . ويختتم البحث بهذا القول الصريح : « وهذا شأن هذه الامم الوحشية » (ص ١٤٥)

من المعلوم ان زناتة وصنهاجة ، هم من اقوى واشهر قبائل البربر ؛ فكيف يجوز ان يقال ، مع ذلك ، ان ابن خلدون يتحامل على العرب تشيعاً للبربر ؟

(ج) — حينما يقول ابن خلدون « ان العرب ابعد الناس عن الصنائع »

يشمل قوله هذا الى البربر ايضاً بصراحة تامة ، قائلا « وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك ، لرسوخهم في البداوة منذ احقاب من السنين » (ص ٤٠٤) .

(د) — وفي الفصل القائل « ان المدن والامصار بافريقية والمغرب قليلة » ، يكتب ابن خلدون عدة فقرات ، تؤيد ما ذهبنا اليه آنفاً ، باصرح العبارات :

« والسبب في ذلك ان هذه الاقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الاسلام ، وكان عمرانها كله بدوياً ولم تستمر فيهم الحضارة ...

« وايضاً فالصنائع بعيدة عن البربر ، لانهم أعرق في البدو ، والصنائع من توابع الحضارة ...

« فلما لم يكن للبربر انتحال لها ، لم يكن لهم تشوق للمباني فضلا عن المدن ... وايضاً فهم اهل عصبيات وانساب ، لا يخلو جمع منهم ، والانساب والعصبية أجنح الى البدو » (ص ٣٥٧).

(هـ) — وزيادة على كل ذلك ، فان ابن خلدون يقرن اسم العرب باسم البربر خلال بحثه عن اختلاف احوال العمران في الخصب والجوع (آخر الصفحة ٨٧) وفي ابحاثه عن حروب الكر والفر ايضاً (ص ٢٧١) .

والحقيقة الناصعة التي لا مجال للشك فيها في هذا الصدد ، ان ابن خلدون يقصد من كلمة العرب التي كتبها في هذه المواضع « البدو والأعراب » ؛ ولهذا السبب لا يجد فرقاً بينهم وبين البربر ، من وجهة القضايا التي يشرحها ؛ ويتحامل على البربر ايضاً باقسى العبارات .

— ٣ —

واما وقائع عصيان البربر على العرب وانتقاضهم عليهم — تلك الوقائع

التي أشار اليها الاستاذ عبد الله عنان — ، فابن خلدون يلاحظها بنزعة علمية خالصة ، ويعللها بنظرة اجتماعية دقيقة ؛ انه يذكرها في الفصل الذي يقرر « ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب ، قل ان تستحكم فيها دولة» .

يعلل ابن خلدون هذه « القاعدة العامة » بقوله :

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء . وان وراء كل رأي منها وهوى ، عصبية تدافع دونها . فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، وان كانت ذات عصبية . لان كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة » (ص ١٦٤)

ثم يستشهد على ذلك اولا ، بما حدث في افريقية والمغرب ، قائلا :

« ..... انظر ما وقع من ذلك في افريقيا والمغرب ، منذ أوائل الاسلام ولهذا العهد . فان ساكن هذه الاوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات ، فلم يغن فيهم الغلب الأول ... شيئاً . وعاودوا بعد ذلك الى الثورة والردة مرة بعد اخرى . وعظم اثخان المسلمين فيهم . ولما استقر الدين فيهم عادوا الى الثورة والخروج والاخذ بدين الخوارج ، مرات عديدة ...

« وهذا معنى ما ينقل عن عمر ان افريقية مفرقة لقلوب أهلها ، اشارة الى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل ، الحاملة لهم على عدم الاذعان والانقياد .

« ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ، ولا الشام . انما كانت حاميتها من فارس والروم ، والكافة دهماء ، اهل مدن وامصار . فلما غلبهم المسلمون على الامر ، وانتزعوه من أيديهم ، لم يبق فيها ممانع ولا مشاق .

« والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى . وكلهم بادية أهل عصائب وعشائر . وكلما هلكت قبيلة ، عادت اخرى مكانها ، والى دينها من الخلاف والردة . فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن أفريقية والمغرب» (ص ١٦٤—١٦٥).

اني أعتقد بان هذا التحليل والتعليل ، مما يجوز اعتباره نموذجاً راقيـاً للتفسير الاجتماعي البحت ، ذلك التفسير والتعليل الذي يرد أهم العوامـل الاجتماعية الى بنية المجتمع ، وفقاً لما ذهب اليه جماعة من علماء الاجتماع ، مثل أميل دوركهام واتباعه في أواخر القرن الماضي ، وأوائل القرن الحاضر ...

يتبين من هذه العبارات — ومن مجموع الفصل — : ان ابن خلدون يعلل امر « مقـاومة البربر » بكونهم « بادية واهل عصائب وعشائر » ؛ ويقول بصراحة تامة ان « كثرة العصائب والقبائل » هي التي « حملتهم عـلى عدم الاذعـان والانقياد » ؛ ويرى فيهم مثالا من امثـلة « قانون اجتماعي وتاريخي عام » يقرره بنظرة شيئية Objectif بحتة .

***

والقول مع ذلك ، ان ابن خلدون يتشيع للبربر ، ويهاجم العرب تشيعاً للبربر ، مما لا يتفق مع صراحة النصوص التي نقلناها آنفاً . واما الانتقال من ذلك كله الى الشك في نسب ابن خلدون ، والقول ببربريته ، — تعليلا لتشيعه المزعوم — ، فمما يخالف مقتضيات الابحاث العلمية مخالفة كليـة ...

القسم الثاني

مكانة ابن خلدون

في

تاريخ فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع

ابن خلدون
و
فلسفة التاريخ

١ — ان مقدمة ابن خلدون من نوع المؤلفات التي عرفت في أوروبا باسم « فلسفة التاريخ » في القرن الثامن عشر ، وباسم « علم التاريخ » أو « المدخل الى التاريخ » في القرن التاسع عشر .

في الواقع انها تتضمن ، في الوقت نفسه ، آراء ومباحث ونظريات اجتماعية هامة ؛ فيجب اعتبارها ، من هذه الوجهة ، من نوع المؤلفات المتعلقة بـ « الفلسفة الاجتماعية » وبـ « علم الاجتماع » أيضاً .

غير انه يجب ألا يغرب عن البال ، بانها تتألف في حقيقة الامر — من « المقدمة والكتاب الاول » من سفر تاريخي كبير ؛ وترمي — قبل كل شيء — الى « تمييز الحق من الباطل في الاخبار » عند تدوين التاريخ ، وتسعى الى ايجاد « معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والخطأ فيما ينقلونه من الاخبار والوقائع » ، كما صرح بذلك المؤلف نفسه ، حينما عقب على العبارة الآنفة الذكر بقوله « هذا هو غرض هذا الكتاب الاول من تأليفنا » .

ولهذا السبب ، يجب أن ننظر الى مقدمة ابن خلدون — قبل كل شيء — كمؤلف في فلسفة التاريخ ؛ فيجب أن نقارنها بامثالها من المؤلفات التي حامت حول فلسفة التاريخ ، قبل ان نقدم على مقارنتها بالكتب الباحثة عن الفلسفة الاجتماعية ، أو علم الاجتماع .

٢ — ان فلسفة التاريخ تبحث في الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ، فتسعى لاكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير الوقائع التاريخية ، وتعمل على

استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الامم والدول ، على ممر القرون والأجيال ·

ان تعبير « فلسفة التاريخ » هذا لم يستحدث إلاّ في القرن الثامن عشر؛ غير ان « التفلسف في التاريخ » قد بدأ فعلا قبل ابتكار هـذا التعبير بمدة طويلة ·

ونستطيع أن نقول : ان البذور الاولى لفلسفة التاريخ قد ظهرت في الكتب الباحثة عن « السياسة المدنية » ؛ لان كل نظرية سياسية تستند بطبيعتها — ضمناً أوصراحة — الى نظرية في طبائع الامم والدول وفي شروط تقدمها وكيفية تطورها ·

٣ — ان تعبير « فلسفة التاريخ » انتشر كثيراً في مؤلفات النصف الاول من القرن التاسع عشر ؛ غير ان استعماله أخذ يقل ، منذ النصف الثاني من القرن المذكور ·

واما أسباب ذلك، فتعود الى تطور معنى العلم ومفهوم الفلسفة بوجه عام :

ان البحث عن الاسباب والقوانين العامـة ، لم يكن من خصائص الفلسفة وحدها ؛ بل هو من الغايات التي ترمي اليها وتنزع نحوها جميع العلوم التي تبحث في الحادثات، طبيعيـة كانت أم تاريخيـة واجتماعية · وحينما يتحرى المؤرخون الاسباب والقوانين في الوقائع التاريخية ، يكونون قد قاموا بعمل علمي بحت ؛ فلا محل لتسمية الابحاث التي يقومون بها في هذا السبيل باسم الفلسفة ، نظراً للمعاني المفهومة من كلمتي العلم والفلسفة في عصرنا الحاضر ·

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان مباحث « الفيزياء » نفسها كانت تسمى قبل بضعة قرون باسم « الفلسفة الطبيعية » ؛ ومعظم كتب الفيزياء التي نشرت في انكلترة حافظت على هذا العنوان ، حتى القرن التاسع عشر ·

غير ان عناوين مثل هـذه الكتب تجردت بعد ذلك من كلمة الفلسفة بوجه عام ، وتركت محلها الى اسم « علم الفيزياء » او « الفيزياء » على وجـه الاطلاق .

فكان من الطبيعي ان يتطور تعبير « فلسفة التاريخ » ايضاً على هذا المنوال : اذ ان المباحث التي نحن بصددهـا تعد من عناصر البحث العلمي في كل « تاريخ » ، فيجب ان تعتبر من مواضيع « علم التاريخ » .

في الواقع ، ان الفلسفة لم تنقطع عن التأمل في الوقائع والحادثات الطبيعية والتاريخية ؛ فهي لا تزال تتناول التاريخ ايضاً بالنظر والتمحيص . غير ان النظر الفلسفي يمتاز عن البحث العلمي الاعتيادي، بالاقدام على اوسع التركيبات وبالبحث عن اشمل القوانين وأعمق الاسباب .

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان « أشمل القوانين وأعمق الاسباب» في تطور الامم ، لا يمكن ان تكتشف بدرس الوقائع التاريخية وحدها ، بل ان اكتشاف مثل هذه القوانين الشاملة والأسباب العميقة يتطلب ملاحظـة احوال الامم الحاضرة مثل ملاحظة الامم البائدة ، ودرس الحادثات الاجتماعية الحالية مثل درس الحادثات الماضية . ومن البديهي ان هذه الابحاث تتعدى حدود « التاريخ » البحت ، وتدخل في نطاق الاجتماعيات العامة ، فتكون حينئذ من مواضيع « الفلسفة الاجتماعية » او « علم الاجتماع » بوجه عام .

ولهذه الاسباب صارت المؤلفات المتعلقة بفلسفة التاريخ تقل شيئاً فشيئاً، تاركة محلها للمؤلفات التي تحمل عنوان « علم التاريخ » او « اصول التاريخ » من جهة، وللابحاث التي تدخل في نطاق علم الاجتماع او الفلسفة الاجتماعيـة من جهة اخرى .

٤ — اذا استعرضنا اهم المؤلفات التي تتعلق بفلسفة التاريخ مباشرة ، او التي تمت بصلة قوية الى بعض ابحاث هذه الفلسفة ، وحصرنا استعراضنا هذا

فيما صدر منها خلال القرون الاربعة التي تلت تاريخ كتابة مقدمة ابن خلدون (اي من سنة ١٣٧٧ الى سنة ١٧٧٧ م)، نجد انها تنحصر في الكتب العشرة التالية، حسب تواريخ نشرها:

أ) — الامير (سنة ١٥٢٠) تأليف ماكيافللي Machiavelli الايطالي

ب) — الجمهورية (سنة ١٥٥٧) تأليف «جان بودن» Jean Bodin الفرنسي.

ج) — خطب في التاريخ العام (سنة ١٦٨١) تأليف «بوسسوئه» Bossuet الفرنسي.

د) — الحكومة المدنية (سنة ١٦٩٠) تأليف «جون لوك» J. Lock الانكليزي.

هـ) — العلم الجديد (سنة ١٧٢٥) تأليف «جان باتيستا فيكو» J. B. Vico الايطالي.

و) — روح القوانين (سنة ١٧٤٨) تأليف «مونتسيكيو» Montesquieu الفرنسي.

ز) — خطب في السوربون (سنة ١٧٥٠) تأليف «تورغو» Turgot الفرنسي.

ح) — طبائع الامم وفلسفة التاريخ (سنة ١٧٥٦) تأليف فولتير Voltaire الفرنسي.

ط) — تاريخ المجتمع المدني (سنة ١٧٦٥) تأليف «فركوسن» Fergusson الانكليزي.

ي) — آراء فلسفية في تاريخ البشرية (سنة ١٧٧٢) تأليف «هردر» Herder الالماني.

واما اذا وسعنا ساحة بحثنا، وأشملناها كل ما كتب قبل مقدمة ابن

خلدون ايضاً ، فلا نجد بينها الا ثلاثـة مؤلفات ، تمت ببعض الصلة الى بعض الابحاث من فلسفة التاريخ ، وهي :

أ) — الجمهورية ، لافلاطون Platon (القرن الرابع قبل الميلاد)

ب) — السياسة ، لارسطو Aristotelis (القرن الرابع قبل الميلاد)

ج) — مدينة الله ، للقديس اوغسطين St- Augustin (القرن الرابع بعد الميلاد) .

ان تعيين منزلة مقدمة ابن خلدون في « تاريخ فلسفة التاريخ » ، لما يتطلب مقارنتها بالكتب والمؤلفات التي ذكرناها آنفاً .

٥ — ان اشمل الدراسات عما كتب في فلسفة التاريخ ، قام بها « روبرت فلينت » R. Flint الذي كان استاذاً في جامعة أدنبره . فقد نشر المومى اليه اولا — سنة ١٨٧٤ — كتاباً بعنوان « فلسفة التاريخ في فرنسه والمانيا » يعتبر من امهات الكتب في هذا الموضوع .

يبدأ فلينت فصول كتابه ببحث عن « جان بودن » ، ولكنه يقدم على ذلك مقدمة طويلة ، يستعرض فيها بذور فلسفة التاريخ ، مبتدئاً من افلاطون وارسطو ، ومتوسعاً في القديس اوغسطين . ان اسم ابن خلدون لم يذكر في هذه المقدمة ، مما يدل على ان المؤلف لم يكن قد اطلع عليها بعد ، عندما نشر الكتاب المذكور .

غير ان روبرت فلينت واصل ابحاثه في هذا المضمار ، بعد نشر الكتاب المذكور ايضاً : انه درس ما نشر عن فلسفة التاريخ في سائر البلاد ؛ وفي الاخير نشر مؤلفاً آخر ، تحت عنوان « تاريخ فلسفة التاريخ » ، وذلك بعد مرور عشرين عاماً على نشر كتابه الاول .

يظهر من مطالعة مقدمة هذا الكتاب ، ان المؤلف كان قد اطلع خلال هذه المدة على مقدمة ابن خلدون ، واعجب بها اعجاباً شديداً ، فكتب عن

ابن خلدون ما يلي :

« من وجهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ » ، يتحلى الادب العربي باسم من ألمع الاسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى ، يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم .

« اذا نظرنا الى ابن خلدون (١٣٣٢ – ١٤٠٦ ب . م) كمؤرخ فقط ، نجد من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم . واما كواضع نظريات في التاريخ ، فانه منقطع النظير في كل زمان ومكان ، حتى ظهور « فيكو » بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . ليس افلاطون ولا ارسطو ولا القديس اوغسطين باندادٍ له ، واما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه .

« انه يستحق الاعجاب بما اظهره من روح الابتكار والفراسة والتعمق والاحاطة ...

كان رجلا منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية ، كما كان « دانتي » في الشعر و « بايكن » في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما » (فلينت – تاريخ فلسفة التاريخ – ص ٨٦)

ولهذا السبب يفرد فلينت في كتابه هذا بحثاً خاصاً لاستعراض آراء ابن خلدون ، فيقول ما يلي :

« ان اول كاتب بحث في التاريخ كموضوع علم خاص ، كان ابن خلدون . أما هل يجب ان يُعدّ او لا يُعدّ – لهذا السبب – « مؤسس علم التاريخ » ، فذلك سؤال قد يثير خلافاً في الاراء .

« غير ان كل من يقرأ مقدمته باخلاص ونزاهة ، لا يستطيع إلا ان يعترف بأن : حق ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف – شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ – أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو » . (ص ١٥٧ من تاريخ فلسفة التاريخ)

ان المؤلف المشار اليه لا يغفل نقائص ابن خلدون وأخطاءه ؛ ولكنه يرجع جميع هذه النقائص والاخطاء الى سبب رئيسي هام ، وهو قلة اطلاعه على تاريخ الغرب وعلى حضارة أوروبا . فيقول لذلك :

« لو عرف ابن خلدون العالمين الكلاسيكي والمسيحي ، وبحث وعمم فيهما ايضاً بعين الاستقلال الفكري ونفوذ النظر ، لجاءت رسالته من أعظم وأثمن الرسائل في الادب العالمي ... وعلى كل حال ، فان الكتاب الذي تركه لنا ، له من العظمة والاهمية ما يكفي للاحتفاظ باسمه وشهرته الى آخر الاجيال » (ص ١٧١ — من الكتاب المذكور) .

٦ — يظهر من الفقرات التي نقلناها آنفاً ، ان روبرت فلينت يعتبر ابن خلدون متفوقاً تفوقاً أكيداً على جميع من كتب في فلسفة التاريخ ، ليس قبله فحسب ، بل خلال القرون الثلاثة التي تلت وفاته ايضاً .

ومما يستلفت النظر في هـذا المضمار ، ان روبرت فلينت لم يكن من المستشرقين الذين يحملون شغفاً خاصاً بالامور والمؤلفات الشرقية ؛ بل كان من رجال الدين ، وكان قد أظهر نزعته الدينية الشديدة في مواضع عديدة من مؤلفاته .

فان صدور مثل هذه الكلمات التقديرية من المؤلف المشار اليه بالرغم من نزعتـه الدينية الشديدة ، يدل دلالة واضحة على شدة اعجابه بمقدمة ابن خلدون ، عند اطلاعه عليها ، بعد إكبابه على درس جميع المؤلفـات التي تحوم حول فلسفة التاريخ ، منذ بدء التفكير في العالم القديم حتى أواخر القرن الاخير .

ان شهادة روبرت فلينت في هذا الصدد ، تغنينا عن مقارنة مقدمة ابن خلدون بالمؤلفات التي كتبت ونشرت قبل كتاب فيكو .

ولهذا السبب رأيت أن أكتفي بتسجيل حكم الباحث المشار اليه ، فيما يخص من سبق فيكو في هذا المضمار ؛ وان أتخذ فيكو نفسه مبدأ لدراساتي ومقارناتي ، لاظهار منزلة ابن خلدون في تاريخ فلسفة التاريخ .

ابن خلدون وفيكو

— ١ —

حياة فيكو وآراؤه

ولد جوان باتيستا فيكو Giovanni Battista Vico في نابولي سنة ١٦٦٧ وتوفي في المدينة نفسها سنة ١٧٤٤ .

كان والده كتبياً فقيراً ، ومع هذا فقد بذل كل ما في استطاعته ليضمن لابنه « دراسة كاملة » ، بالنسبة الى ما كان معروفاً في زمانه .

فقد درس فيكو ، وفقا للتقاليد المتحكمة عندئذ ، اللغات القديمة ، والفلسفة الدرسانية scolastique ، وعلم اللاهوت وعلم الحقوق . وشغف بالحقوق شغفاً شديداً ، ولكنه لم يتهن القضاء او المحاماة ، بل أخذ يتوسع ويتعمق في دراسة اسس الحقوق الطبيعية ، وتاريخ الحقوق الرومانية ، بوجه خاص .

ثم ذهب الى مدينة « واتولا » Vatolla بناء على دعوة اسقف إيسكيا Ischia ، لتعليم الحقوق لأحد أقاربه النبلاء ؛ وقضى فيكو هنالك تسع سنوات ، وجد خلالها متسعا من الوقت لدرس الكتب القديمة المحفوظة في مكتبة الدير دراسة متقنة .

وعندما عاد الى نابولي بعد ذلك ، وجد ان التدريسات في جامعاتها كانت قد اتجهت اتجاهاً جديداً تماماً : كانت فلسفة « ديكارت » الحديثة قد سيطرت على الجامعة ، وابعدتها عن الفلسفات القديمة ، ولا سيما عن الفلسفة الافلاطونية

لم يرتح فيكو الى هذا التيار الفكري الجديد ، ولا سيما بعد ان لاحظ ان التيار المذكور لم يكتف باهمال الفلسفة القديمة ، بل أخذ يهمل التاريخ

والشعر والبلاغة ايضاً ٠

انه لم يقل بلزوم البقاء تحت سلطة الفلاسفة القدماء ؛ ولكنه لم يسلم بجواز الاسترسال في التفكير الذاتي ، والاستسلام اليه استسلاماً كاياً ٠ ولذلك دعا الى اتباع خطة متوسطة بين التيار القديم وبين التيار الحديث : لقد قال بوجوب اتباع المحاكمات الذاتية ، مع احترام سلطة أساطين الفكر والعلم القدماء ؛ واتبع بنفسه هذه الخطة في دروسه وتأليفاته المتنوعة ٠

صار فيكو استاذاً للبلاغة في جامعة نابولي ؛ وتطرق في دروسه الى مسائل متنوعة ، يحوم معظمها حول الحقوق الطبيعية وتاريخ الحقوق الرومانية ، واشتقاق الكلمات اللاتينية ٠ نشر طائفة من الخطب والرسائل في هذه المسائل ، واظهر في جميعها نزعة مستمرة نحو ربط الابحاث اللغوية بالمسائل الحقوقية والتاريخية ٠ وفي الاخير ، جمع ونظم معظم الآراء التي سردها في هذا المضمار في سفر واحد ، سماه « العلم الجديد » Scienza Nuova ٠

ان شهرة فيكو العلمية قامت على هذا الكتاب ٠ فان الآراء المدونة فيه ، هي التي حملت الكثيرين من المؤرخين والمفكرين على تلقيبه بلقب « مؤسس فلسفة التاريخ » أولا ، وبلقب « مؤسس علم الاجتماع » ثانيا ٠

نشرت الطبعة الاولى من العلم الجديد سنة ١٧٢٥ ؛ ولكن نسخ هذه الطبعة نفذت خلال ثلاث سنوات ٠ فأعيد طبع الكتاب مرتين ، خلال حياة المؤلف ، وذلك في سنة ١٧٣٠ وسنة ١٧٤٤ ٠

خلال هذه الطبعات الجديدة ، أعاد فيكو النظر فيه ، وأدخل عليه تنقيحات وتعديلات كثيرة ٠ غير ان هذه التعديلات لم تبدل شيئاً من الاراء الاساسية المدونة فيه ، مع انها غيرت ترتيب مباحثه تغييراً جوهرياً ؛ بل صاغته صياغة جديدة ، من وجهة كيفية عرض الآراء وكيفية تبويبها ٠

لقد ترجمت الطبعة الثالثة من العلم الجديد ، الى الفرنسية ، بقلم المؤرخ

الشهير « جول ميشله » بعنوان « اصول فلسفة التاريخ »

بين يدي الان نسخة من هذه الترجمة المطبوعة في باريس سنة ١٨٢٧ . وأنا سأستند الى هذه النسخة ، في تلخيص وعرض آراء ونظريات فيكو في فلسفة التاريخ .

— ٢ —

يتألف العلم الجديد من خمسة كتب : الاول ، في الاسس والمبادىء ؛ والثاني في الحكمة الشعرية ؛ والثالث في اكتشاف حقيقة هوميروس ؛ والرابع ، في المجرى الذي يسير فيه تاريخ الامم ؛ والخامس ، في عودة الانقلابات وتكررها عند انبعاث الامم بعد انقراضها ..

١ — يبدأ فيكو فصول الكتاب الاول بـ « لوحة قرونولوجية Chronologique يستعرض فيها أهم وقائع التاريخ ، من خلقة العالم الى الحرب البونية الثانية .

يعتمد المؤلف في هذا الباب على روايات التوراة وتفاسيرها : فيؤرخ الوقائع بتاريخ الخليقة . فيذكر مثلا ان الطوفان قد حدث سنة ١٦٥٦ بعد الخليقة ؛ وان حروب ترروادا نشبت سنة ٢٧٢٠ من التاريخ المذكور ؛ كما ان مدينة روما اسست سنة ٣٢٥٢ بعد الخليقة . واما الحرب البونية الثانية — التي تنتهي بها اللوحة القرونولوجية المذكورة — فقد حدثت سنة ٣٧٤٩ من تاريخ خلقة العالم ، وسنة ٥٥٢ من تاريخ تأسيس روما .

٢ — يدعي فيكو في هذا الفصل وفي الفصول الاخرى من الكتاب ان أقدم الامم هم العبران ؛ ولا يسلم بالقدم الذي « يعزوه المؤرخون » الى المصريين والاشوريين والصينيين . ويقول : ان مزاعم المؤرخين في هذا الصدد لا تستند الى أساس قويم ؛ في الواقع ان المصريين يذكرون في

تواريخهم من الوقائع ما يعود الى زمن أقدم من الازمنة المذكورة آنفاً ، غير ان ذلك ليس الا من نوع الاحاديث الخرافية التي لا يجوز الركون اليها بوجه من الوجوه : « اذ لا يوجد في دين المصريين وحضارتهم ما يدل على مثل هذا القدم المزعوم . يعلمنا القديس كليمانت الاسكندري ، بان كتبهم المقدسة كانت مملوءة بافظع الاغلاط في الفلسفة والفلك ؛ كما ان طبهم كان نسيجاً من التوافه والتضليلات ؛ واما اخلاقهم ، فكانت متفسخة جداً ، لانها كانت تسمح بالفحش ، حتى انها كانت تحترمه وتقدسه أيضاً في بعض الاحيان . كما ان لاهوتهم كان من نوع الخرافات والسحريات . حتى ان صناعتي السكب والنحت أيضاً كانتا عندهم في حالة الطفولة تماماً ... ولا عبرة في هذا الباب بعظمة الاهرام : لان العظمة ، ليست من الامور التي لا تأتلف مع البربرية . »

ولذلك كله ، يؤكد فيكو بان العبران ، أقدم من المصريين والصينيين وسائر الامم أجمعين .

هذه قضية ثابتة في نظر فيكو ، لا يمكن تفنيدها بحجة « ان التواريخ القديمة — غير المقدسة — لم تذكر اسم العبرانيين الا في وقت متأخر نسبياً » . لان عدم ذكرهم في تلك التواريخ ، قد نشأ من سبب جلي تماماً : انهم كانوا يعيشون عيشة اعتزال ، ولذلك بقوا مجهولين لدى الامم المجاورة لهم مدة طويلة . فان المؤرخ الاسرائيلي يوسف ، كان يعترف بان العبرانيين بقوا مجهولين مدة قرون طوال ، وكان يعلل ذلك بقوله : « نحن لانسكن السواحل ؛ نحن لا نحب أن نتاجر مع الاجانب ، ولهذا السبب لم نخالط الامم الاخرى »

كان بطلميوس فيلادلفي ، قد تساءل مستغرباً : « لماذا لم يقدم أحد من المؤرخين والشعراء القدماء ، على ذكر قوانين موسى ؟ » غير ان « ديمتريوس » اليهودي كان قد أزال استغرابه هذا ، قائلا : ان الذين حاولوا نقل أخبار

العبران الى الاجانب ، عوقبوا على محاولتهم هذه معاقبة شديدة ، بمعجزة من الله ، بصورة خارقة للعادة ؛ مثلاً ، ان « تيودكت » حرم من نعمة البصر من جراء ذلك ، كما ان « تيوبومب » أضاع شعوره للسبب نفسه . .

ان فيكو يصدق كل هذه الروايات ، ويشترك مع « لاكتانس » Lactance في تعليل ذلك بقوله : « لا شك في ان العناية الالهية شاءت بذلك أن تحول دون تدنس دين الله الحقيقي ، باختلاط شعبه المختار مع الاجانب » (ص ١٩) .

٣ — فلا شك ، في نظر فيكو ، بان أقدم الامم هم العبران . ويليهم في القدم : الكلدان ، فالاسكيت ، والفينيقيون ؛ ويلي الفينيقيين المصريون ، فالاغريق ، فالرومان . .

فالمصريون ، أذن ، هم الشعب الخامس في ترتيب الشعوب من حيث القدم ؛ فهم أحدث من العبران والكلدان والفينيقيين .

ومع هذا ، يقول فيكو ، ان المصريين خدموا التاريخ خدمة عظمى ؛ لانهم خلفوا لنا حقيقتين تاريخيتين هامتين ، لاتقلان أهمية وعظمة عن أهرامهم الجبارة .

الحقيقة الهامة الاولى ، هي انهم كانوا يقسمون تاريخهم الى ثلاثة عهود وأدوار : دور الالهة ، دور الابطال ، دور البشر .

واما الحقيقة الهامة الثانية ، فهي انهم كانوا يقولون بان الناس تكلموا في كل دور من هذه الادوار الثلاثة بلغة خاصة به : اللغة الهيروغليفية في دور الالهة ، واللغة الرمزية في دور الابطال ، واللغة العامية في دور البشر .

ان المؤرخ الروماني « فارون » Varron كان يقسم عصور التاريخ الى ثلاثة أقسام ، ويسميها على التوالي : الدور المظلم ، الدور الاسطوري ، الدور التاريخي .

ان الدور المظلم الذي يشير اليه فارون يقابل دور الالهة عند المصريين ؛ كما ان الدور الاسطوري الذي يذكره المؤرخ المومى اليه يقابل دور الابطال، واما الدور التاريخي الذي يشير اليـه فارون فيقابل الدور البشري ، الذي اصطلح عليه المصريون ٠

٤ — يتمسك فيكو بأهداب هذه الاراء والروايات القديمة تمسكاً شديداً ، ويتخذها أساساً لفلسفته في سير التاريخ : انه يعمم هذه الادوار الثلاثة على جميع الامم في جميع العصور ؛ ثم يزجها بمذهب « الدورات » Cycles الذي كان يقول به الفيثاغوريون ، ويوجد بذلك نظريته الاساسية في حياة الامم :

يدعي فيكو بان التاريخ العام يجتاز ثلاثة أدوار . الدور الأول هو دور الآلهة أو الدور الالهي ؛ وهو الدور الذي يستند فيه الحكم الى الدين مباشرة ، وتجري فيه الأوامر والنواهي ، حسب ما يعتقد بانه مشيئة الله أو الآلهة ٠

الدور الثاني ، هو دور الأبطال ، أو الدور البطولي ؛ وهو الدور الذي يكون فيه الحكم بيد أبطال ، اشداء ومحاربين ، يعتقد الناس بانهم من طينة غير طينة الانسان العادي ٠

واما الدور الثالث ، فهو الدور البشري الذي تتأسس فيـه الحضارة ، بأشكالها المعلومة ٠

ان هذه الادوار الثلاثة تتوالى على شكل دائرة تامة ، حيث يتصل منتهى الدور الثالث بمبدأ الدور الاول ٠ فكل امة من الامم تنتقل في تاريخها من دور الالهة الى دور الابطال ، فدور البشر ؛ وعندما تبلغ غايتها من الدور الاخير ، تعود مرة اخرى الى دور الالهة ، وتبدأ بذلك دورة جديدة على هذه الدائرة الازلية الابدية ٠٠٠

قد تتوقف الامم في ناحية من نواحي هذه الدائرة ، في دور من هـذه الادوار ؛ غير انها لا تستطيع أن تخرج من نطاقها أبداً .

هذه هي الدائرة الازلية التي رسمتها القدرة الصمدانية للامم ، والتي اكتشفها العلم الجديد بفضل تأملات فيكو .. هذه هي الدائرة التي تدور عليها تواريخ جميع الامم في جميع القرون .

ان جميع المساعي التي بذلها فيكو في العلم الجديد ، تحوم حول هـذه النظرية الاساسية ، وترمي الى شرح وتفصيل وتعليل هذه الادوار الثلاثة في حياة الامم .

— ٣ —

١ — يبدأ فيكو قصة التاريخ العام ، من الطوفان : ان أبناء نوح ، بعد الطوفان ، لم يسيروا على وتيرة واحدة ، ولم يسلكوا مسلكاً متماثلا ؛ بل ان سلوك أولاد سام اختلف عن سلوك أولاد حام ويافث اختلافاً كلياً . فان أولاد سام بقوا حيث كانوا ، فحافظوا على لغاتهم ، واعتقاداتهم ، وسائر خصالهم البشرية ؛ غير ان أولاد حام ويافث تشتتوا في انحاء الارض ، فتباعدوا بذلك عن الخصال البشرية تباعداً كلياً :

كانت الارض مستورة عندئذ بغابات كثيفة جداً . فانتشر اولاد حام ويافث في هذه الغابات الى جميع الجهات ، هرباً من مطاردة الحيوانات المفترسة ، وانتجاعاً للماء والغذاء ، وسعياً وراء النساء اللاتي كن لا يستسلمن الى شهواتهم . وعلى هذا الوجه ، صاروا يعيشون عيشة بهيمية ، نسوا خلالها لغاتهم وأديانهم ، وفقدوا جميع مزاياهم البشرية ، فانحطوا الى دركة البهائم تماماً . حتى ان قامتهم نفسها تباعدت عن القامة البشرية المألوفة ، وعادت الى ما كانت عليه من الضخامة قبل الطوفان : فأصبح كل فرد منهم عملاقاً . وانقسم البشر لذلك الى قسمين أساسيين ، يختلف الواحد عن الآخر من حيث

الاصل والنسل أيضاً اختلافاً جوهرياً : القسم الاول كان العبران ، والقسم الثاني كان العمالقة .

عاش العمالقة في الغابات ، منفردين متوحشين ، ومسترسلين في شهواتهم البهيمية ، من غير ان يقيدوا أنفسهم بقانون أو دين ..

٢ — واستمرت الحال على هذا المنوال ، الى أن جفت الارض من مياه الطوفان ، فأخذت تصعد الابخرة التي تكون العواصف وتحدث الرعد والبرق وتنزل الصواعق ..

ان حدوث هذه الانواء الهائلة — لاول مرة — أثر في نفوس العمالقة تأثيراً عميقاً ، وأدهشهم دهشة شديدة : «بين غيوم هذه العواصف الاولى ، وعلى ضوء هذه الانواء البارقة » (ص ١١٧) علم الانسان وجود قوة عليا ، وسماها « جوبيتر »

وصار هذا مبدأ انقلابات عظيمة جداً في حياة هؤلاء العمالقة : لقد تصور العمالقة هذه القوة العليا عن طريق قياس النفس ؛ وظنوا ان هذه القوة الجبارة تعود الى شخص مثلهم ، يعيش ويشتهي ، يرضى ويغضب . انهم كانوا يدمدمون ويغمغمون — عادة — عندما يغضبون ؛ فلما سمعوا جلجلة الرعد والبرق ، شبهوها بغمغمة الغضب ، وراحوا يتوهمون ان جوبيتر يظهر غضبه بهذه الغمغمات الهائلة ، ويطلب من الناس بعض الاشياء والاعمال ؛ فأخذوا يسعون وراء تفسير معاني هذه الغمغمات وكشف اسرارها ، لتفهم مقاصد الاله الجبار ، والعمل على استرضائه بوسائط شتى .

وهذه كانت البذرة الاولى ، في سبيل توليد « الديانة والكهانة » في وقت واحد .

٣ — ان الفزع الذي استولى على العمالقة من صوت الرعد والبرق حملهم على الالتجاء الى المغارات ، والانقطاع عن حياة التنقل والتشرد ؛ كما انه

جعلهم يتحاشون مجامعة النساء تحت بصر السماء ، فصار كل واحد منهم يأخذ امرأة الى مغارة ، ويحتفظ بها لنفسه ، ويعيش معها بمفرده ·

وبهذه الصورة ، تأسس نظام الزواج ، ونشأت عادة العفاف ·

ان معيشة رجل مع امرأة واحدة ، داخل مغارة على هذا الوجه ، أدى الى بقاء الاولاد مرتبطين بالآباء والامهات ؛ فتكونت بذلك الاسر الاولى ، من الاب والام والاولاد ·

وعندما انقطع العمالقة عن حياة التشرد بهذه الصورة ، أخذ كل واحد منهم يزرع الارض القريبة من مغارته ، مشتركا مع أفراد عائلته · وبدأت بذلك الزراعة من جهة ، وملكية الارض من جهة اخرى ·

ان هذه الحياة الهادئة والتربية المستقرة ، لم تخل من التأثير على جثة العمالقة وقامتهم أيضا : فانهم أخذوا يفقدون بالتدريج ضخامة الجثة ، الى ان اكتسبوا القامة الاعتيادية ، اللائقة بالانسان ·

٤ — وكان من نتائج هذه الانقلابات كلها : ان تكونت المجتمعات البشرية الاولى على الجبال ، في المغاور المتفرقة في سفوحها ·

وكان قوام كل مجتمع من هذه المجتمعات عائلة واحدة ، مؤلفة من الاب والام والاولاد ·

وكان هذا المجتمع الابتدائي بمثابة دويلة منعزلة ، يرأسها أمير واحد ، هو الاب · وكان الاب يتمتع بسلطة مطلقة تجاه جميع أفراد العائلة : انه كان الآمر والناهي الوحيد الذي يتصرف في جميع شؤونها · ولكنه كان يستند في أوامره ونواهيه هذه الى تكهناته عن مقاصد الآلهة · فالاب في هذه المجتمعات الابتدائية لم يكن أبا فحسب ، بل كان بمثابة الملك والكاهن أيضاً ·

ان جميع الانقلابات التي شرحناها آنفا ، بدأت — على رأي فيكو —

يبدء العواصف ، ونشأت من تأثير الرعد والبرق في أذهان العمالقة البسطاء .

٥ – غير ان هذه التطورات لم تشمل جميع ابناء البشر في وقت واحد : عندما كان بعض العمالقة – وهم الذين كانوا على الجبال – يلتجئون الى المغارات ، ويتطورون التطورات التي شرحناها آنفاً ، بقي القسم الآخر منهم – وهم الذين كانوا يهيمون في السهول – على ما كانوا عليه من التشرد ، مدة اخرى .

ولكن هذا القسم من ابناء البشر ، عندما شاهدوا النتائج التي حصل عليها أفراد القسم الاول ، أخذوا يلتجئون اليهم ، ويعرضون خدماتهم عليهم ؛ فصاروا ينضمون الى جماعة العائلة ، بصفة خدام وموالي . فتوسعت بذلك نطاق العائلات وأصبحت كل واحدة منها مؤلفة من الاب والام والاولاد ، مع عدد من الخدم والموالي الملتجئين اليها .

ان هؤلاء الخدام الملتجئين ، صاروا يشتركون في زراعة الارض ، من غير ان يمتلكوها ، ويخضعون لسلطة الاب المطلقة ، مثل أفراد العائلة الاصلية . وبذلك توسعت سلطة الآباء واخذت تشمل جماعة من الناس ، علاوة على الام والاولاد . فاصبح الآباء بمثابة رؤساء بكل معنى الكلمة ، ولذلك سموا باسم الأبساء *

---

* لقد استعملنا هذه الكلمة مقابلا لكلمة **Patriarches** . يترجم الكتاب هذه الكلمة عادة بتعبير « الرؤساء » . ولكن المفهوم المقصود منها يختلف عن مفهوم كلمة الرئيس بوجه عام . لان **Patriarches** تتألف من كلمتين ، الاولى تدل على « الاب » والثانية تقابل « الرئيس » ، فهي تجمع المفهومين في وقت واحد . ولذلك يجب ان تترجم بمزج هاتين الكلمتين : اما على طريقة « النحت الالصاقي » على شكل « آبرئيس » – على ان تجمع على شكل أبرؤساء – واما على طريقة « النحت الاختصاري » بحذف القسم الاول من الكلمة الثانية – على شكل « أبيس » على وزن امير ، – على ان تجمع على شكل « آبساء » ، على وزن امراء – . وقد رجحنا نحن استعمال الشكل الاخير .

٦ – ان نظرية « توسع العائلة » على هذا الوجه ، بانضمام الخدم الملتجئين اليها ، لمن الامور التي يهتم بها فيكو اهتماماً خاصاً ؛ انه يعتبرها من اهم الحقائق التي اهتدى اليها في علمه الجديد ، ويحاول ان يستنتج منها سلسلة طويلة من النتائج والوقائع الهامة :

ان هؤلاء اللاجئين قاموا بالخدمة المطلوبة منهم ، في بادىء الامر ، عن طيبة خاطر ، لما وجدوا في هذه الحياة الجديدة من الراحة والطمأنينة بالنسبة الى حالتهم السابقة ، ولما اعتقدوا بان الآباء لم يكونوا من طينة اعتيادية .

غير انهم ، بعد ذلك ، بدأوا يتذمرون من وضعهم ، واخذوا يحاولون العصيان على أسيادهم . عندئذ اضطر الآباء الى الاتفاق فيما بينهم ، ليتمكنوا من مقاومة مطاليب الخدم ؛ وتكونت بذلك « الجماعات السياسية » التي تتألف من عدة عائلات : الف الآباء فيها طبقة النبلاء ، والف الخدم طبقة العوام . فتحددت عندئذ سلطة كل ابيس من الآباء بسلطة مجلس النبلاء ، وتأسس « الحكم الاريستوقراطي » على هذا المنوال .

ولكن هذا التدبير – تدبير اتفاق الآباء فيما بينهم – أصبح غير كاف لكبح جماح الخدم ، بمرور الزمن . اذ ان هؤلاء الخدم ايضاً اتفقوا فيما بينهم واخذوا يتقدمون ببعض المطاليب ، ويضطرون النبلاء الى اجابة طلباتهم ، من حين الى حين . وفي الاخير ، حينما قوي ساعدهم ، شاركوا النبلاء في الحكم فتأسس بذلك « الحكم الديموقراطي » .

ان اشتراك الخدم والعوام في الحكم – على هذا المنوال ادى الى تفشي الفوضى بعد مدة من الزمن . عندئذ ظهر رجل قوي شديد البأس ، وقبض على زمام الامور ، واعلن نفسه ملكاً ، وصار يسود على العوام والنبلاء على حد سواء . فتأسس بذلك « الحكم الفردي » او « الحكم الملكي » .
Monarchia

٧ - يسرد فيكو ويشرح هذه الاراء والنظريات المختلفة في عدة محلات من كتابه ، بتعبيرات واساليب متنوعة ، ويقدم لبعضها امثلة وادلة مختلفة ، كلها مستقاة من اساطير اليونان ومن تاريخ اليونان والرومان :

ان جميع الامم اعتقدت بـ «جوبيتر» تحت اسماء مختلفة ؛ كما اعتقدت بابن جوبيتر « هرقلس» ايضاً باسماء متنوعة .

والسيكلوب Cyclopes الذين تذكرهم الاساطير اليونانية ، هم - في حقيقة الامر - العمالقة الذين التجأوا الى المغارات .

واما الاسطورة القائلة بان جوبيتر « صرع السيكلوب» فهي ترمز الى واقعة حقيقية : واقعة انصعاق العمالقة من جراء الرعد والبرق،والتجائهم الى المغارات ، واضطرارهم الى تغيير اساليب حياتهم تغييراً كلياً .

والاسطورة القائلة بان « جونون » - زوجة جوبيتر واخته - حتمت على هرقلس أعمالا جبارة ، فهي ايضاً ترمز الى واقعة حقيقية : انها تدل على ان قدسية الزواج ربت الانسان على الفضائل العالية .

ان قصة « ديانا » ايضا تعبر عن واقعة تاريخية : انها تمثل حياة الطهر التي بدأت بعد تأسس نظام الزواج . اذ من المعلوم ان ديانا كانت تلتجيء الى الظلام لتقترن بـ « آنديميون » حسب اساطير اليونان . والظلام المذكورة في هذه الاسطورة ، ما هي الا ظلمة المغارات ، التي صار الانسان لا يقترن بالمرأة الا فيها ، بعد التجاء العمالقة اليها ...

وهكذا يجد فيكو في اساطير اليونان ، سلسلة طويلة من الدلائل على صحة آرائه ونظرياته في هذا الصدد .

٨ - يطبق فيكو هذه الاراء على تاريخ اليونان والرومان وتاريخ القرون الوسطى ايضا :

ان دور الابطال لم يستمر مدة طويلة عند اليونان ؛ ذلك لان ظهور

الفلاسفة عندهم عجل امر انتقالهم من الدور الالهي الى الدور البشري ، من غير ان يتركهم يهيمون مدة طويلة في الدور البطولي .

ولكن الوقائع سارت بنظام اكثر من ذلك عند الرومان : فطال الدور البطولي ، مثل الدور الالهي ؛ وعندما وصل القوم الى الدور البشري، كانوا قد نسوا الدور الالهي ؛ ولذلك سموا الدور المتقدم على الدور البطولي باسم « الدور المظلم »

واما تاريخ القرون الوسطى ، فهو ايضاً يؤيد — على زعم فيكو — نظرياته هذه : ففي أوائل القرون الوسطى ، عاد الانسان الى بربرية جديدة شبيهة بالبربرية الاولى ؛ كما انه اجتاز دوراً الهياً جديداً ، هو الدور الذي تولى فيه الملوك الرتب الدينية ، ووقفوا ذواتهم الملكية الى خدمة الله . وقد اعقب هذا الدور الالهي الثاني ، دور بطولي جديد ، عندما نشأت الفروسية ونشبت الحروب الصليبية . واما دور الحضارة الثانية — الذي كان مستمراً في عهد فيكو — فلم يبدأ الا بعد انقضاء الدور البطولي الآنف الذكر .

— ٤ —

١ — ان الاراء والنظريات التي لخصناها آنفا تدل دلالة واضحة على ان فيكو لم يتبع في ابحاثه طريقة استقراء الحادثات ، ولم يتقيد في تفكيره بقيود الواقعات .

ان ذلك نتيجة طبيعية للخطة التي وضعها ، والطريقة التي قررها ، والنظرية التي قال بها في شأن طبيعة الحوادث الاجتماعية :

من الحقائق الثابتة التي لا مجال للشك فيها — على زعم فيكو — « ان العالم الاجتماعي من صنع الانسان » ؛ فمن الممكن ، بل من الضروري ، البحث في اصول التطورات التي تحدث في عالم الاجتماع ، بالنظر الى ما يحدث

في النفس البشرية . « فيجب ان نعجب كل العجب ، من الفلاسفة الذين يحاولون بكل جد ، ان يعرفوا عالم الطبيعة ، ثم هم يهملون التأمل في عالم الاجتماع : انهم يحاولون ان يعرفوا عالم الطبيعة ، مع انه من صنع الله ، ومع ان الله خص علم ذلك العالم بنفسه الصمدانية ؛ ويهملون التأمل في عـالم الاجتماع ، مع انه في استطاعة الانسان ان يعرف هذا العالم ، لانه من صنعه» (ص ٧٦)

ولهذا نجد ان فيكو يبحث في اصول العلم الجديـد ، من غير ان يتقيد بكتب التاريخ ؛ حتى انه يقرر — اوليات التاريخ — في مصر والشرق — « استناداً الى حكم العقل وحده ، من غير ان يرجع الى الاخبار الواردة في هذا الشأن » (ص ٢٧٣)

وذلك لانه يعتقد ان « من يتأمل في العلم الجديـد ، يكون قد خلق موضوع بحثه بنفسه ؛ فيستطيع ان يعرف حقيقة ذلك الموضوع ، بصورة مضبوطة تماماً »

ان « العلم الجديد » ينحو نحو الهندسة ، من جميع الوجوه : من المعلوم ان المفكر الرياضي — في ابحاثه الهندسية — يتصور عالم الابعاد والاشكال ، ويتأمل فيه في الوقت نفسه . وبتعبير اخر : انه يخلق ذلك العالم ، ويبحث فيه في وقت واحد . ان عمل المفكر في العلم الجديد لا يختلف عن ذلك ابداً

ولهذا السبب ، يخصص فيكو فصلا كبيراً من فصول كتابـه الاول لسرد « الحقائق الاولية والبديهية » التي يستند اليها « العلم الجديد » ، اسوة بما يفعله الرياضيون في كتب الهندسة .

٢ — ان عدد الحقائق الاولية التي يذكرها فيكو ، — ويطلب التسليم بها مقدماً — يبلغ اربع عشرة ومائة .

ندرج فيما يلي ثلاثة نماذج من تلك « الحقائق الاولية والبديهية » لكي

نعطي فكرة واضحة عن مناحي تفكير فيكو في هذ الصدد :

* ان الله منع العبرانيين عن الكهانة ؛ هذا المنع هو أساس دينهم . في حين ان الكهانة تكوّن أساس المجتمع عند جميع الامم الوثنية . ولذلك انقسم العالم القديم الى قسمين اساسيين : عبراني واجنبي . (رقم ٢٤).

* ان تاريخ اليونان الذي حفظ لنا كل ما نعرفه عن العالم الوثني القديم — باستثناء الرومان — ، يبدأ من عهد الطوفان ومن دور العمالقة . هذه العنعنة تقسم الجنس البشري الى نوعين اصليين : نوع العمالقة ونوع الانسان ذي القامة الطبيعية ، اي نوع الاجانب ونوع العبران . ان هـذا الاختلاف لا يمكن ان يتأتى الا من تربية الاولين البهيمية ، وتربية الاخرين الانسانية . فيمكننا ان نستنتج من ذلك : ان اصل العبرانيين يختلف عن اصل غيرهم من الامم (رقم ٢٧)

* اذا اسلمنا — والعقل لا يمتنع عن التسليم بذلك ابداً — اذا سلمنا ان الانسان بعد الطوفان سكن الجبال اولا ، فسيكون من الطبيعي عندئذ ان نقول : انهم نزلوا السهول ، بعد مدة من الزمن ؛ وبعد مدة طويلة جـداً ، وثقوا بانفسهم الى حد الانتقال الى سواحل البحار . (رقم ٩٧)

— ٥ —

١ — ان فكرة الديانة ، ونظرية القدرة الصمدانية والعناية الالهية ، تلعب دوراً هاما في «العلم الجديد» : يستخف فيكو بالفلاسفة والعلماء الذين لايعترفون بالقدرة الصمدانية ، او يبحثون في الحياة الاجتماعية مـن غير ان يأخذوا بنظر الاعتبار العناية الالهية، — امثال « بوفندورف » و«غروتسيوس» — لانه يعتقد ان الحياة الاجتماعية لا تنفك عن الديانة ، ويدعي انـه لو لا الدين لما وجدت الحياة الاجتماعية .

ولذلك نراه يكثر من ذكر الله وعناية الله في كل فصل مـن فصول

كتابه ، وفي معظم انحائه ؛ فانه تارة يلتجىء الى فكرة الالوهية لشرح الوقائع التاريخية ، وطوراً يتخذ الوقائع التاريخية برهاناً على العناية الالهية .

ويقول مثلا — عندما يتكلم عن ضخامة جثة العمالقة بعد الطوفان — «علينا ان نعجب بالعناية الالهية التي سمحت للانسان الاول ان يكتسب تلك الجثة ، لكي يتمكن من التغلب على الحيوانات المفترسة ، فيستطيع ان يعيش في وسط تلك الطبيعة القاسية »

وعندما يشرح نشوء الوثنية ، يقول : « لقد سمحت العناية الالهية للانسان الاول بان يقع في هذا الضلال ، فيخاف غضب آلهة موهومة ، ويعتقد بالكهانات الباطلة ... لكي يجد في ضلاله هذا مبدأ سلوك ونظام ، في ذلك الدور الذي كان غير قادر فيه بعد على تمييز الحق من الباطل » .

وعندما يتكلم عن تكوّن العائلات ، يقول : « لقد أمرت القدرة الصمدانية بتكوين دولة العائلة بواسطة سلطة الاباء ، من غير ان تلتجىء الى استبداد القوانين »

وهكذا يلتجىء فيكو في معظم مراحل تفكيره وتعاليله الى فكرة العناية الالهية ؛ ويوصل نزعته هذه الى اقصى حدودها حينما يقول :

« لقد بحث الفلاسفة عن دلائل القدرة الصمدانية والعناية الالهية ، بين مشاهد الطبيعة ؛ وفاتهم ان تلك القدرة والعناية تتجلى باجلى مظاهرها في الحياة الاجتماعية . فالعلم الجديد يسعى الى تلافي هذا النقص باظهار وتبيين دلائل عناية الله من خلال وقائع التاريخ . فهذا العلم بمثابة « لاهوت مدني » يبرهن على العناية الالهية بالوقائع التاريخية » . (ص ٨٤)

٢ — ولكي نعطي فكرة أوضح من ذلك عن الدور الذي يعزوه فيكو الى العناية الالهية في الوقائع التاريخية ، ننقل فيما يلي بعض الفقرات التي كتبها في الكتاب الاخير من العلم الجديد :

« لما نوّرت وقوت القدرة الالهية حقيقة المسيحية بوسائط خارقة للعادة ، — بفضائل الشهداء ضد السلطة الرومانية ، وبتعاليم الاباء ومعجزات القديسين ضد حكمة اليونان الفارغة — ... قامت امم محاربة — البرابرة الاوروبيون في الشمال ، والعرب المحمديون في الجنوب — ، وصارت تهاجم « الوهية يسوع المسيح » في كل الجهات . وقد سمح الله عندئذ ان ينشأ نظام جديد بين الامم ، لكي تتأسس هذه الحقيقة — حقيقة الوهية يسوع المسيح — بصورة لا تتزلزل ابداً . ولذلك اعاد الله خصال الدور الاول ، واوجد خصالا جديدة مثلها ، استحقت نعت « الالهية » اكثر من الاولى . فاخذ الملوك الكاثوليكيون — حماة الدين — في كل الجهات ، يرتدون ملابس رجال الدين ، ويقفون ذواتهم الملكية على خدمة الله » (ص ٣٥٧)

٣ — وقد كتب فيكو في الفصل الرابع من الكتاب الاخير ما مؤداه :

« لقد سمحت العناية الالهية للعوام بان يتنافسوا مع الخواص في التقوى والديانة ، مدة طويلة ، قبل ان يشتركوا معهم في الحقوق المدنية . ان تمسك الشعب بالدين وتحمسه للدين ، هو الذي اوصله الى الاشتراك في السلطة المدنية ، وهو الذي فسح المجال لتكوين الحكومات الشعبية . ومع هذا ، لما كان كل شيء في مثل هذه الحكومات يستند الى نتائج الانتخابات ، حالت العناية الالهية دون سيطرة الصدف فيها ، فأمرت ان يكون حق التصويت مقيداً بمقدار من الثروة ، وان يعتبر الاشخاص النشيطون والمقتصدون والكرماء أليق بالحكم من الخاملين والمسرفين والمعوزين ؛ وبتعبير آخر : انها امرت ان يعتبر الاغنياء المتصفين ببعض الفضائل ، اليق بالحكم من الفقراء المملوئين بالمفاسد » (ص ٣٨٠)

ولكن المواطنون لم يكتفوا بالتميز بثروتهم ، بل حاولوا ان يجعلوا

تلك الثروة آلة لزيادة سلطتهم ، فحدثت عندئـذ ثورات وحروب اهلية ، أدت الى فوضى عامة .

« على هذا الداء الاجتماعي الوبيل ، تستعمل العناية الالهية ، احـد الادوية الثلاثة التي نذكرها فيما يلي :

« اولا يظهر من بين افراد الشعب ، رجـل مثل اوغسطس ، يؤسس الملكية ويضع حداً للفوضى .

« واما اذا لم تجد القدرة الالهية ، مثل هذا الدواء في الداخل ، فتأتي به من الخارج » : يأتي شعب افضل من الشعب الفاسـد ، ويستولي عليه بقوة السلاح ...

« وفي الاخير ، اذا لم يحدث احد هـذين الامرين ، واستمرت حـالة الفوضى ، — اذا لم يتفق الشعب على اتخاذ احدهم ملكاً ، ولم يأت شعب افضل ويستولي على البلاد — حينئذ تطبق العناية الالهية لهذا الداء المزمن ، الدواء الاخير : ألا وهو الزوال .. » (ص ٣٨٢)

٤ — يظهر من هـذه الامثلة بكل وضوح ؛ ان فيكو ينتهز جميع الفرص التي تسنح له لذكر العناية الالهية ، او للبرهنة عليها .

واما اقوى الدلائل التي يذكرها فيكو للبرهنة على ان العناية الالهية تدير الشؤون البشرية ، فهي — على زعمه — الحقيقة التاليـة : ان الاصلح والافضل من الافراد ، هم الذين حكموا ويحكمون على الدوام ، في كل حكومة بلا استثناء ... » (ص٣٥٥)

وبهذه الوسيلة ، يتطرق فيكو الى جمهورية افلاطون ، فيقول :

« لقد اضاف افلاطون الى اشكال الحكومات الثلاثة شكلا رابعاً ، هو شكل الحكومة التي سيحكم فيه الافضلون . ان هذه الجمهورية التي كان يتخيلها افلاطون ويدعو اليها كانت موجودة — في حقيقة الامر — منذ

أوائل الاجتماع الانساني : فان في كل دور من أدوار التاريخ ، كان الأفضلون هم الذين حكموا ، بنعمة الله وعنايته ... »

ان فيكو يحاول ان يبرهن على صحة هذا الرأي في كل مناسبة ؛ وينهي كتابه بالعبارات التالية :

« نستطيع ان نستنتج من كل ما قلناه في تأليفنا هذا : ان العلم الجديد يحمل معه — حتما — روح التقوى ، وان الحكمة الحقيقية لا يمكن أن توجد بلا ديانة ... »

— ٢ —

مقدمة التاريخ والعلم الجديد

— مقارنة وموازنة —

بعد ان استعرضنا أهم الآراء والنظريات المسرودة في « العلم الجديد » ، نستطيع ان نقدم على مقارنة الكتاب المذكور بمقدمة ابن خلدون ، لنتبين أوجه التفاضل بين ما كتبه المفكر العربي في القرن الرابع عشر وبين ما نشره الباحث الايطالي في القرن الثامن عشر .

— ١ —

ان أول ما يستوقف النظر عند مقارنة مقدمة ابن خلدون بالعلم الجديد ، هو الفرق العظيم والاختلاف الكلي الموجود بين الكتابين ، من حيث المواد والمواضيع ؛ على الرغم من اشتراكهما الظاهر في الاهداف والاغراض : فان كليهما يرميان الى غاية واحدة ، هي معرفة طبائع الامم والمجتمعات ، وتعيين نظام سير التاريخ العام . غير ان كل واحد منهما يحاول أن يصل الى هذه

المعرفة ، باحثاً في ساحة معينة ، مستنداً الى مواد ووقائع خاصة :

ان العلم الجديد يستند قبل كل شيء الى التاريخ القديم ، ويستمد عناصر بحثه في الدرجة الاولى من تاريخ اليونان والرومان ، من غير أن يعير التفاتة ما الى تاريخ العرب والاسلام . في حين ان مقدمة التاريخ — بعكس ذلك تماماً — تستند الى تاريخ العرب والاسلام ، من غير ان تأخذ بنظر الاعتبار تاريخ اليونان والرومان .

فلا نغالي اذا قلنا ان كتاب فيكو بمثابة « تفلسف في تاريخ اليونان والرومان » ، في حين ان مقدمة ابن خلدون بمثابة « تفلسف في تاريخ العرب والاسلام »

ان وجود هذا الاختلاف الكبير بين الكتابين — من وجهة نطاق البحث ومواد الانشاء والتفكير — يجعل المقارنة والمفاضلة بينهما من الصعوبة بمكان . ذلك لان وجوه التفاضل بينهما لا تظهر مباشرة ، بسبب اختلاف ميادين البحث ؛ فاظهار هذا التفاضل يتطلب إنعام النظر في الامر ، ولا يتم الا بصعوبة كبيرة .

وللتغلب على هذه الصعوبة ، يترتب علينا :

اولا : ان نبحث عن المواضيع المشتركة في الكتابين ، مهما كانت قليلة ؛ وان نستعرض المسائل التي عالجاها في وقت واحد ، مهما كانت محدودة ؛

ثانيا : أن نقارن بين الكتابين ، من حيث الطريقة المتبعة في معالجة الابحاث ؛

ثالثا : ان نقارن بينهما ، من حيث شمول النظر ، ومبلغ التعمق في البحث والتفكير .

وعلى هذه الصورة وحدها ، نستطيع ان نصل الى حكم علمي تحليلي ، في امر المفاضلة بين العلم الجديد وبين المقدمة ، على الرغم من اختلاف ساحات

البحث ومواد التفكير في كل منهما ٠

— ٢ —

١ — ان ابرز المسائل التي اشترك في بحثها الكتابان هي مسألة العمالقة٠

من المعلوم ان ضخامة جثة الانسان الاول وطول قامته ، كانت من الاعتقادات المنتشرة بين الناس من قديم الزمان ٠

ابن خلدون لا يصدق الروايات التي تحوم حول العمالقة ، ويفندها بصراحة وشدة في فصلين من فصول المقدمة ٠ انه يعتبر هذه الروايات من « الاوهام العريقة في الكذب » ويشرح اسباب تولد هذه الاوهام : ان مثار هذه الاوهام ، هو ملاحظة المباني الكبيرة والهياكل الضخمة التي تركها لنا الاولون ؛ لقد اعجب الناس بعظمة تلك الهياكل وضخامتها ، وظنوا ان سبب هذه الضخامة هو ضخامة جثة بناتها ؛ في حين ان السبب الحقيقي ما هو الا عظمة الدول التي شيدت تلك الهياكل ، وكثرة الايدي التي استخدمتها ، وقوة الآلات والحيل التي استعملتها في هذا السبيل ٠

ننقل فيما يلي بعض الفقرات التي تبين رأي ابن خلدون في هذا الصدد بكل وضوح وجلاء :

يقول ابن خلدون في الفصل الذي يقرر « ان المدن العظيمة والهياكل المرتفعة انما يشيدها الملك الكثير »

« ان تشييد المدن انما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم. فاذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حشر الفعلة من أقطارها ، وجمعت ايديهم على عملها ، وربما استعين في ذلك في اكثر الامر بالهندام الذي يضاعف القوى والقدر في حمل اثقال البناء ، لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك . . . (ص ٣٦٤)

« وربما يتوهم كثير من الناس اذا نظر الى آثار الاقدمين ومصانعهم العظيمة . . . فيتخيل لهم أجساماً تناسب ذلك . . . ويغفل عن شأن الهندام والمحال وما اقتضته في ذلك الصناعة الهندسية . . . (ص ٣٦٥)

« . . . وأكثر آثار الاقدمين لهذا العهد ، تسميها العامة عادية ، بالنسبة الى قوم عاد ، لتوهمهم ان مباني عاد ومصانعهم انما عظمت لعظم أجسامهم وتضاعف قدرهم، وليس كذلك . فقد نجد آثارا كثيرة من آثار الذين تعرف مقادير أجسامهم من الامم ، وهي في مثل ذلك العظم أو أعظم . . .

« وانما هذا رأي ولع بها القصاص عن قوم عاد وثمود والعمالقة . . » (ص٣٦٥)

ثم يكرر ابن خلدون آراءه في هذا الصدد بعبارات اخرى وبوضوح أعظم ، في فصل آخر ، وهو الفصل الذي يقرر « ان آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها » (ص ١٧٧)

يقول ابن خلدون في هذا الفصل — بعد ان يذكر بعض المباني والهياكل العظيمة القديمة — ما يلي :

« واعلم ان تلك الافعال للاقدمين ، انما كانت بالهندام واجتماع الفعله وكثرة الايدي عليها ، فبذلك شيدت تلك المصانع والهياكل . ولا تتوهم ما تتوهمه العامة ان ذلك لعظم أجسام الاقدمين عن أجسامنا في أطرافها واقطارها ، فليس بين البشر في ذلك كبير بون ، كما نجد بين الهياكل والاثار .

« ولقد ولع القصاص بذلك ، وتغالوا فيه ، وسطروا عن قوم عاد وثمود والعمالقة في ذلك اخبارا عريقة في الكذب . من اغربها ما يحكون عن عوج ابن عناق، رجل من العمالقة الذين قاتلهم بنو اسرائيل في الشام : زعموا انه لطوله كان يتناول السمك من البحر ويشويه في الشمس » (ص ١٧٧)

« . . . وانما مثار غلطهم في هذا ، انهم استعظموا آثار الامم ، ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون ، وما يحصل بذلك وبالهندام من الاثار العظيمة ،فصرفوه الى قوة الاجسام وشدتها . . . » (ص ١٧٨)

يظهر من هذه الفقرات بصراحة تامة ان ابن خلدون كان مطلعاً على قصص العمالقة ، ومع هذا لم يصدقها ولم يتردد في القول ببطلانها ، وبين الاسباب التي أدت الى تولدها .

في حين أن فيكو صدّق رواية العمالقة على علاتها ؛ ولم يكتف بتصديقها فحسب ، بل اهتم بها اهتماماً كبيراً ، وبنى عليها قسما كبيراً من آرائه

ونظرياته ... انه اعتبر « وجود العمالقة » من الامور التي يجب التسليم بها ، ومن الحقائق الاولية التي لا بد من أخذها بنظر الاعتبار، عندالبحث في سير التاريخ ونشوء المجتمعات البشرية . ولذلك كرر اسم العمالقة وقصص العمالقة عشرات المرات ، في الفصول المختلفة من « العلم الجديد » .

ولا نرانا في حاجة الى القول بان ابن خلدون كان أكثر اصابة واسلم تفكيراً من فيكو في هذا الموضوع .

٢ – والمسألة الثانية التي نجدها مشتركة بين الكتابين ، هي مسألة علاقة الاجتماع بالدين :

ابن خلدون يعتبر الانسان مدنياً بالطبع ، ويقول ان الاجتماع الانساني ضروري ؛ ولا يشترك في الرأي مع القائلين بان الاجتماع لا يقوم إلاّ بالدين .

انه يشير في المقدمة الاولى من الباب الاول الى آراء بعض الفلاسفة الذين « يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي ، فيقولون لا بد للبشر من الحكم الوازع ، ثم يقولون : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر . وأنه لا بد ان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزييف » . ولكنه يفند هذه الآراء قائلا : « هذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه . اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته .. » (ص ٤٣ – ٤٤)

يكرر ابن خلدون رأيه في هذا الصدد ، في الفصل الذي يقرر « ان العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم فيها امره » . اذ يقول :

« ان الاجتماع للبشر ضروري ، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه .

وانه لا بد لهم في الاجتماع من وازع وحاكم يرجعون اليه . وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً الى شرع منزل من عند الله ، يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ؛ وتارة الى سياسة عقلية ، يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم ...» (ص ٣٠٣)

في حين ان فيكو يدعي بان الحياة الاجتماعية تقوم على الديانة بوجه عام؛ ويقول بصراحة قاطعة : «لولا الدين ، لما وجد اجتماع على الاطلاق »

ولا حاجة للبيان ، ان رأي ابن خلدون في هذه المسألة ايضاً اقرب الى الصواب من رأي فيكو ؛ كما ان نظره الى الحياة الاجتماعية بوجه عام ، اقرب الى ما يقرره علم الاجتماع الحالي ، من نظر فيكو اليها بدرجات كثيرة

— ٣ —

واما من وجهة طريقة البحث والتفكير ، فالاختلاف كبير جداً بين الكاتبين والمؤلفين :

أ — ابن خلدون يستند في آرائه ونظرياته الى الوقائع بوجه عام . انه لا يسهى عن الاغلاط والاوهام التي كثيراً ما تتسرب الى الاخبار المنقولة ، ولا يتأخر في البحث عن الطرائق التي تضمن تمييز الخطأ من الصواب في تلك الاخبار ؛ ومع هذا ، فانه يتخذ الحادثات المشهودة أو المنقولة أساساً لابحاثه على الدوام ؛ ويسير في تفكيره على « طريقة استقرائية » ، وفقاً لما تتطلبه المناحي العلمية الحديثة .

انه يذكر في الواقع في عنوان كل فصل من فصول الكتاب « القضية » التي يقول بها ، ثم يأخذ في سرد الادلة التي تبرهن عليها ؛ ولكن مما يجب أن يلاحظ في هذا الصدد ، ان هذه الخطة تتعلق بكيفية عرض نتائج الابحاث اكثر مما تتعلق بسير الفكر خلال البحث . ان قراءة الفصول بامعان ، تدل دلالة واضحة على ان ابن خلدون يسير في تفكيره — في أغلب الاحوال —

على طريقة استقرائية صريحة ·

اما فيكو ، فانه لا يتقيد كثيراً بالوقائع والحادثات ، فيبقى بعيداً عن مناحي الابحاث الاستقرائية بوجه عام · انه لم يتخلص في تفكيره من تأثير الفلسفة الافلاطونية ، فيشبه التاريخ بالهندسة ، ويحاول ان يكتشف سنن سير التاريخ ونظام المجتمع مستنداً الى ما يعرفه عن طبيعة العقل البشري ، ومعتمداً على بعض القضايا التي يعتبرها من « الحقائق الاولية التي يجب التسليم بها مبدئياً » ، وفق الخطط التي تتبع عادة في الابحاث الرياضية والهندسية ·

ومن المعلوم ، ان الابحاث التي تمت منذ عهد فيكو ، دلت دلالة قاطعة على ان قوانين الحوادث الاجتماعية ، واسباب الوقائع التاريخية ، مما لا يمكن اكتشافها الا بملاحظة تلك الحادثات واستقراء تلك الوقائع ·

واما الفلسفة الاجتماعية التي كانت تحاول اكتشاف قوانين الاجتماع عن طريقة استنتاجها من المباحث النفسية ، فقد أفلست افلاساً تاماً · وذلك لانه قد تبين لجميع الباحثين ان نفسية الانسان تتطور بتطور الحياة الاجتماعية ؛ وان النفسية الاجتماعية تختلف من النفسية الفردية ؛ كما ان كثيراً من الحادثات النفسية التي تظهر في الوهلة الاولى كأنها فردية ، لم تتكون في حقيقة الامر الا تحت تأثير الحياة الاجتماعية · ولهذا السبب ، ليس من سبيل الى معرفة قوانين الاجتماع وعوامل التاريخ ، الا من طريق ملاحظة الحوادث الاجتماعية ودرس الوقائع التاريخية ·

فلا مجال للشك اذن في ان نزعة ابن خلدون الفكرية في هذا الصدد ، كانت اقرب من نزعة فيكو الى مناحي الابحاث العلمية بوجه عام ، والى اصول علمي التاريخ والاجتماع بوجه خاص ·

٢ — وهنالك فروق بارزة اخرى ، تميز « مقدمة ابن خلدون » من « العلم الجديد » ، من وجهة النزعة العامة ، وهي الفروق الناجمة من خلط الابحاث العلمية

بالمسائل الدينية ، او فصلها عنها فصلاً واضحاً :

ان ابن خلدون — مثل فيكو — يعتقد بالله ، ويقول بقدرة الله وعناية الله ؛ ويعتبر نظام الكون ونظام المجتمع من سنن الله ؛ ويظهر اعتقاده هذا ، في كل فصل من فصول كتابه ، بوسائل شتى .

ومع هذا ، فسلوك ابن خلدون في هذا الباب ، يختلف من سلوك فيكو اختلافاً كلياً : يسير ابن خلدون في تفكيره وتعليله سيراً مستقلاً عن الدين ، ولا يذكر الله وقدرة الله — في اكثر الاحوال — الا في نهاية البحث ؛ بحيث لو حذفت العبارات المتعلقة بالله ، لما تغير شيء من تسلسل المعاني وقوة الدلائل ، بوجه عام

في حين ان فيكو — بعكس ذلك تماماً — يمزج فكرة الله بابحاثه مزجاً تاماً ، ويلتجيء اليها في كل خطوة من خطوات تفكيره تقريباً . فلو حذفت العبارات المتعلقة بالله من أبحاث « العلم الجديد » ، لانقطع تسلسل الافكار في أغلب الاحوال ، ولضاعت المعاني تماماً في بعض الاحيان .

ان ابن خلدون لم يرم في ابحاثه الى غاية دينية ؛ فانه يقوم بتلك الابحاث لمعرفة الحقيقة لذاتها . واما فيكو فيرمي في ابحاثه الى غاية دينية صريحة : انه يقوم بتلك الابحاث بقصد البرهنة على العناية الالهية بالوقائع التاريخية ، كما يشرح ذلك بأصرح العبارات .

ولا نرانا في حاجة الى البيان ، أن خطة ابن خلدون في هذا المضمار ، اقرب من خطة فيكو الى الروح العلمية والى مسالك التفكير الحديث .

٣ — واما من وجهة سعة النظر ، وشمول البحث ، وعمق التفكير ، فلا شك في ان كفة المقدمة ترجح على كفة العلم الجديد رجحاناً كبيراً جداً . ذلك لان ابن خلدون قد ادرك في مقدمته تمضل الحوادث الاجتماعية

وتعقد الوقائع التاريخية حق الادراك ، فحاول ان يلم بجميع العوامل المؤثرة فيها ، وبحث عنها بقياس واسع جداً ، شمل بناء المجتمع وطراز المعيشة ايضاً .

في حين ان ابحاث فيكو لم تخرج كثيراً عن نطاق الادوار الثلاثة — المروية منذ القرون الاولى — ، واشكال الحكومات الثلاثة — المقررة في كتب السياسة منذ عهد اليونان — ، ولم يلتفت قط الى بناء المجتمع ، ولا الى وسائط المعاش .

ولذلك ، نستطيع ان نقرر بلا تردد ، ان مقدمة ابن خلدون أقرب من كتاب فيكو الى أسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، وعلم الاجتماع وفلسفة الاجتماع ، بهذا الاعتبار ايضاً .

— ٤ —

يتبين من التفاصيل التي ذكرناها آنفاً ، ان ابن خلدون يتفوق على فيكو تفوقاً كبيراً ، من حيث شمول النظر ، ونزعة التعمق وطريقة البحث والاستقراء ؛ ويقترب من طرائق الابحاث العلمية الحديثة بوجه عام ، وطرائق الابحاث التاريخية والاجتماعية بوجه خاص ، اقتراباً واضحاً ..

ومما يجدر بالملاحظة في هذا الصدد : اننا قمنا بهذه المقارنات ، من غير ان نعتبر تواريخ كتابة الكتابين . واما اذا اخذنا فرق الزمن ايضاً بنظر الاعتبار ، فاننا نضطر الى التسليم بان رجحان كفة ابن خلدون ، في ميزان المفاضلة ، يصبح اكثر بروزاً او اشد بداهة :

اذ من المعلوم ان مقدمة ابن خلدون كتبت سنة ١٣٧٧ ؛ في حين ان العلم الجديد نشر سنة ١٧٢٥ . وذلك يعني : ان المقدمة اقدم من العلم الجديد بـ ٣٤٨ سنة .

ومما يجب ألا يغرب عن البال ، ان هذه القرون الثلاثة والنصف التي مرت بين كتابة الكتابين ، كانت من اخصب القرون في تقدم الفكر

البشري ، وأغناها في الانقلابات الفكرية والعلمية الاساسية .

ذلك لانه ، في هـذه المدة حدثت « حركة الانبعاث » في اوروبا ، وتم اكتشاف اميركا واختراع الطباعة ، كما تم الطواف حول العالم واختراع التلسكوب ... فتوسعت بذلك آفاق معارف الانسان توسعاً هائلا . وفي خلال هذه المدة نشأ « ديكارت وبيكن ، وكبلر ونيوتون » ، فانقلبت طرائق التفكير والبحث انقلاباً كلياً ؛ وتعبدت طرق الابحاث العلمية ، متخلصة من اوحال « التفكير الدرساني » scholastique بصورة قطعية .

فمن اعظم الامور المشرفة لابن خلدون ، انه سار سيراً علمياً في تفكيره قبل حدوث الانقلابات الفكرية التي اشرنا اليها ؛ في حين ان فيكو ظل بعيداً عن مسالك التفكير العلمي ، مع انه عاش وكتب بعد الانقلابات العظيمة التي ذكرناها آنفاً .

* * *

ان روبرت فلينت كان قد قال — كما ذكرنا ذلك سابقاً — ان حق ابن خلدون في ادعاء شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ أو فلسفة التاريخ ، اثبت واقوى من حق كل كاتب سبق فيكو .

اما انا ، فلا اتردد في القول — مستنداً الى الابحاث والمقارنات الآنفة الذكر — : ان حق ابن خلدون في هذا المضمار اقوى واثبت من حق فيكو نفسه ايضاً ... وذلك ليس لانه كان اقدم منه كثيراً فحسب ، بل لانه كان اقرب الى الروح العلمية الحديثة ، على الرغم من هذه الاقدمية ايضاً



ابن خلدون ومونتسكيو

— ١ —

حياة مونتسكيو وآثاره

١ — مونتسكيو Montesquieu من اشهر رجال الفكر والقلم الذين نبغوا في فرنسه، في القرن الثامن عشر : ولد في قصر يقع بالقرب من مدينة « بوردو » سنة ١٦٨٩، ومات في باريس سنة ١٧٥٥ .

كان والده من صنف النبلاء ؛ فعمل كل ما يجب عمله لتعليم وتثقيف ابنه، وفق تقاليد النبلاء في ذلك العصر .

وقد اظهر مونتسكيو شغفاً شديداً بالدرس منذ صباه : ا كمل دراسته الكلاسيكية بنجاح، ثم أكب على تعلم الحقوق ؛ وصار عضواً في محكمة بوردو، وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وبعد ذلك بسنتين، اصبح رئيساً للمحكمة المذكورة، اذ ورث رئاستها عن عمه، كما ورث عنه —في الوقت نفسه— بارونية مونتسكيو ؛ وصار يلقب لذلك باقب « بارون دو مونتسكيو »، بعد ان كان يسمى الى ذلك التاريخ — اي الى سنة ١٧١٦ — باسم « شارل لويس دوبرەد De Brède » .

ان اسم « مونتسكيو » الذي اشتهر به هذا الكاتب المفكر، انما هو مختصر من هذا اللقب الجديد .

٢ — لقد انصرفت أولاع مونتسكيو intérêts في بادىء الامر الى نواح مختلفة ؛ حتى انه اشتغل عدة سنوات بمباحث طبيعية متنوعة، تحوم حول التاريخ الطبيعي والتشريح والطب والفيزياء ؛ غير ان جميع أولاعه تمركزت واستقرت في الاخير في السياسة والحقوق .

لقد اولع مونتسكيو بالكتابة أيضاً : كتب ونشر مقالات كثيرة في

مواضيع متنوعة · ولكن شهرته في عالم الادب، لم تبدأ الا بالرسائل الفارسية Lettres persanes التي نشرها سنة ١٧٢١ · كتب هذه الرسائل على لسان رجل فارسي متخيّل، اتى الى اوروبا سائحاً ، وأخذ يكتب الى أحد اصدقائه سلسلة رسائل، يصف له بها مشاهداته وملاحظاته · لقد تستر مونتسكيو وراء هذه الرسائل الفارسية لنقد الكثير من النظم والتقاليد السائدة عندئذ، بلسان لاذع واسلوب متهكم ·

ولكنه كان يطمع في عمل اكثر جدية واعظم أهمية من ذلك بكثير: كان يعني نفسه بتأليف كتاب « حقوق سياسي » هام ؛ فأخذ يعد نفسه لكتابة « روح القوانين » Esprit des lois . وقد رأى من الضروري أن يتفرغ بكليته لتحقيق امنيته هذه، فباع رئاسة المحكمة التي كانت بعهدته* وبعد ذلك أخذ يقضي جميع أوقاته بالبحث والمطالعة في قصر اسرته ·

غير ان مونتسكيو أدرك بعد مدة وجيزة، عدم كفاية المطالعة وحدها لتحقيق امنيته ؛ فقام برحلة الى مختلف البلاد الاوروبية ، بغية الاطلاع على النظم السياسية السائدة فيها · استغرقت رحلته هذه ثلاث سنوات · — وذلك من ١٧٢٨ الى ١٧٣١ — ، وشملت البلاد الالمانية والايطالية المختلفة، مع المجر والنمسا وسويسره وهولاندا وانكلتره · وقد قضى مونتسكيو معظم هذه المدة في المملكة الاخيرة، وتأثر بالنظم التي شاهدها هناك تأثراً كبيراً .

وحينما عاد من هذه الرحلة الطويلة، لم يرغب في الاستقرار بباريس ؛بل رجع الى قصر اسرته، وانزوى فيه ؛ واخذ يشتغل هنالك بالمطالعة والكتابة من جهة، وبادارة شؤون اراضيه من جهة اخرى · ولم يعد يذهب الى باريس،

*ان رئاسة المحاكم كانت تنتقل، في ذلك العهد، من شخص الى شخص عن طريق البيع والشراء، كما كانت تنتقل عن طريق الارث .

الا من وقت الى آخر ، لمدد قصيرة ٠

٣ — وقد نشر مونتسكيو سنة ١٧٣٠ كتاباً بعنوان « ملاحظات عن اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » ٠ انه كان شرع في اعداد هذه الملاحظات، ليجعلها فصلا من تأليفه الاساسي « روح القوانين » ؛ ولكنه حينما قطع شوطاً في كتابتها ، لاحظ انها توسعت توسعاً كبيراً ، فلم ير من المعقول اعتبارها فصلا من كتاب ، فقرر ان ينشرها على شكل كتاب مستقل ٠

واما كتاب روح القوانين نفسه ، فلم ينته مونتسكيو من تأليفه ونشره الا سنة ١٧٤٨ ٠ وقد صرح في المقدمة التي صدره بها ، انه اشتغل بتأليفه مدة لا تقل عن عشرين عاماً ٠

لقد نال روح القوانين ، عقب انتشاره ، شهرة هائلة ، استوجبت اعادة طبعه اكثر من عشرين مرة خلال سنة ونصف السنة ٠

لم يعمر مونتسكيو بعد الانتهاء من تأليف روح القوانين الا سبعة سنوات ؛ ولم ينتج خلال هذه المدة شيئاً غير « الدفاع عن روح القوانين » ، الذي خطه سنة ١٧٥٠ ، رداً على بعض الناقدين ٠

ان كتاب روح القوانين ، هو الذي خلد اسم مونتسكيو في تاريخ الافكار والعلوم ٠ لانه يعتبر من امهات الكتب التي تمثل أهم المراحل التي قطعها الفكر البشري في طريق تقدمه المستمر ؛ كما يعد من جملة العوامل التي قوت في النفوس نزعة الحرية في النصف الأخير من القرن الثامن عشر ، والتي حملت الناس على الثورة ضد الحكم الاستبدادي ثورة عنيفة ٠

٤ — ينقسم روح القوانين الى واحد وثلاثين كتاباً ٠ يبحث الكتاب الاول في القوانين بوجه عام ، والثاني والثالث في اشكال الحكومات ، والكتب الستة التي تلي ذلك تبين وجوب وضع القوانين بصورة ملائمة لاشكال الحكومات ؛ ويبحث الكتابان التاسع والعاشر في علاقة القوانين

بالقوة الحربية ، والكتابان اللذان يليان ذلك في القوانين التي تنشىء الحرية السياسية ؛ ويبين الكتاب الثالث عشر علاقة الجباية بالحرية ؛ وتبحث الكتب الخمسة التي تلي ذلك في علاقة القوانين بالاقليم والارض ؛ واما الكتاب التاسع عشر ، فيشرح علاقة القوانين بطبائع الامم وسجاياها ؛ وتبحث الكتب الثلاثة التي تلي ذلك في علاقة القوانين بالتجارة والنقود ، والكتاب الثالث والعشرين في علاقة القوانين بعدد النفوس ، والكتابان اللذان يليان ذلك في علاقة القوانين بالأديان ؛ واما الكتب الستة الباقية ، فتبحث في القوانين الرومانية والاقطاعية والفرنسية ، وتشرح القواعد التي تجب مراعاتها في سن القوانين .

في جميع هذه الكتب يشير مونتسكيو الى وقائع تاريخية عديدة ، ويذكر نبذاً كثيرة من القوانين القديمة والحديثة الموضوعة في البلاد المختلفة ، ويبدي شتى الملاحظات حول تلك الوقائع والقوانين . ويسوق ملاحظاته هذه ، تارة في سبيل التفسير والتعليل ، وطوراً على طريق الاستحسان والاستقباح ؛ وكثيراً ما يفرغها في قالب وصايا عملية ودساتير سياسية ، موجهة الى رجال الحكم والتشريع .

٥ ــ يتبين من الخلاصة الآنفة الذكر — كما يظهر من عنوان المؤلف نفسه — ان الموضوع الاساسي الذي يتناوله مونتسكيو بالبحث والدرس في كتابه هذا ، هو « القوانين » و « الحقوق » . واذا اردنا ان ننعت « روح القوانين » بالتعبيرات المألوفة الان ، نستطيع ان نقول : انه من نوع المؤلفات التي تعرف باسم « مدخل القوانين » او « فلسفة الحقوق » ، او « حكمة التشريع » .

ومما يؤيد ذلك ، ان مونتسكيو نفسه قال — في « الدفاع عن روح القوانين » — انه « تأليف سياسي صرف ، وتشريعي خالص » **un ouvrage**

de pure politique et de pure jurisprudenc.

ومع هذا ، يحتوي « روح القوانين » على ابحاث كثيرة تتعدى حدود « فلسفة التشريع » وتمت بصلة قوية الى « فلسفة التاريخ » . ان هذه الابحاث هي التي تحاول تعليل طبائع الامم ، وتسعى لاظهار العوامل التي تؤثر في سير التاريخ .

ان ابحاث روح القوانين التي تتعلق بذلك ، تجتمع حول نظريتين هامتين :

(أ) — نظرية تأثير الطبيعة والاقليم ، في طبائع الامم وسير التاريخ ؛

(ب) — نظرية تأثير الاحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية .

ان مونتسكيو لم يكن مبتكراً للنظرية الاولى ؛ لان « تأثير الطبيعة في الانسان » كان صار موضوع انظار الباحثين منذ عهد بقراط : فكثيرون من مفكري اليونان والرومان ، بحثوا فيها وكتبوا عنها ؛ كما ان احد مواطني مونتسكيو — « جان بودن » — كان قد تناول هذه القضية بالبحث والدرس ، في القرن السادس عشر ؛ وسعى لاظهار تأثير الطبيعة والاقليم في طبائع الاقوام ووقائع التاريخ بكل تفصيل .

واما النظرية الثانية ، فيعتقدون ان مونتسكيو لم يكن مسبوقاً فيها باحد من الغربيين ؛ ولهذا السبب يخصصون له مقاماً ممتازاً في تاريخ فلسفة التاريخ من وجهة هذه النظرية بوجه خاص .

٦ — ان كل من يريد ان يقارن بين مونتسكيو وبين ابن خلدون ، — وبتعبير اصح : بين «روح القوانين» وبين « مقدمة التاريخ » — ، يجب ان يقدم على ذلك من وجهة المباحث المتعلقة بفلسفة التاريخ ، وعلى الاخص ، من وجهة المباحث المتعلقة بعمل الاقتصاد في التاريخ .

ذلك لان الكتابين المذكورين يختلفان اختلافاً كلياً من الوجوه الاخرى .

ان روح القوانين يبحث من حيث الاساس ، في القوانين والشرائع ؛

ولا يتطرق الى مسائل التاريخ وفلسفة التاريخ ، الا من وجهة علاقتها بالقوانين والشرائع . في حين ان مقدمة ابن خلدون ، بعكس ذلك ، لا تلتفت الى مسائل القوانين والشرائع ، بل تسعى لدرس العوامل الاجتماعية والتطورات التاريخية درساً مباشراً .

وزيادة على ذلك ، فان روح القوانين مشبع بغايات سياسية عملية ؛ والمسائل التي يعالجها ترمي — بوجه عام — الى تقرير « السياسة المثلى » . في حين ان مقدمة ابن خلدون ، بعكس ذلك ، تكاد تكون مجردة عن كل نزعة سياسية وعملية ؛ والمسائل التي تسعى لحلها لا تخرج — عادة — عن نطاق « تقرير الواقع وتعليله » :

ولهذا السبب ، رأيت من الضروري ان أحدّد بحثي في روح القوانين بحدود النظرية المذكورة ، وان أقارن كتاب مونتسكيو بمقدمة ابن خلدون من وجهة النظرية السالفة الذكر وحدها .

— ٢ —

التاريخ والاقتصاد

١ — يشغل مونتسكيو في تاريخ فلسفة التاريخ وعلم التاريخ مقاماً ممتازاً ، من جراء الاهمية التي يعزوها الى العوامل الاقتصادية في تكوين طبائع الامم وتسيير وقائع التاريخ .

ان الباحث الانكليزي « روبرت فلينت» Flint —الذي وقف حياته على درس المؤلفات التي تحوم حول فلسفة التاريخ — ، خصص لمونتسكيو فصلا كبيراً ، في الكتاب الذي وضعه عن « فلسفة التاريخ في فرنسه »

استعرض فلينت في هذا الفصل الاراء والنظريات التي قال بها مونتسكيو في روح القوانين ، وانتقد القسم الاعظم منها انتقاداً لا يخلو من الشدة .

قال فلينت : « ان كل من يدرس روح القوانين دراسة جدية ، يضطر الى التسليم بان التعميمات الخاطئة فيه كثيرة بقدر الصائبة ؛ وبان هذا الكتاب غني بالحقائق ، ولكنه في الوقت نفسه ، مملوء بالاغلاط » .

والسبب في ذلك ، على رأي فلينت ، هو ان مونتسكيو لم يهتد في تأليفه هذا الى خطة بحث علمية ، فسار على طريقة مشوشة ؛ انه كدس الاراء فيها تكديساً ، من غير ان يوفق الى تنظيمها تنظيما معقولا . والمعلومات الكثيرة التي جمعها في روح القوانين ، تنم عن روح بحث قوية ، ولكن الطريقة التي عرض بها هذه المعلومات لا تدل على قوة تركيبية علمية . اذ كثيراً ما خلط بين « الحق » وبين « الواقع » ، وقلما ميز بين « التفسير » وبين « التعليل »

ومع ذلك ، يرى فلينت ان مونتسكيو يستحق مقاماً ممتازاً جداً في « تاريخ فلسفة التاريخ » ، وذلك بفضل المباحث التي كتبها عن الجباية والتجارة والنقود والنفوس ، في الكتب ١٣ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ من روح القوانين .

« لان الكتب المذكورة تدخل عنصر الاقتصاد في التاريخ ؛ وتؤدي بذلك خدمة عظيمة جداً . . . »

يؤكد فلينت أهمية هذه الخدمة ، ثم يقول :

« من الغلط ان يعزى شرف هذه الخدمة العظيمة الى « تورغو » Turgot أو « كوندورسه » Condorcet أو « كونت » Comte أو « سانسيمون » Saint-Simon كما فعل بعضهم . فان شرف ذلك يعود ، في الدرجة الاولى الى مونتسكيو »

لا ينكر روبرت فلينت ان معظم النظريات الاقتصادية التي قال بها مونتسكيو في روح القوانين بعيدة عن الصواب ، ومليئة بالأغلاط ؛ حتى انه يعترف بان تلك الآراء لا تخلو من التناقض أيضاً في بعض الأحيان ؛ ويوصي

كل من يود الاطلاع على أنواع الأغلاط التي تتخلل تلك الآراء والنظريات بمراجعة ما كان كتبه « دستو دو تراسي » Destut de Téracy في هـذا الصدد ، حينما شرح روح القوانين .

« ومع كل هذا ، يقول روبرت فلينت ، لا يمكن لأي منصف كان ، أن يمتنع عن التسليم لمونتسكيو بهذا الشرف العظيم : انه كان أول من ربط علم الاقتصاد بعلم التاريخ ، وأول من شارك هذين العلمين في أمر تفسير الحادثات الاجتماعية وتعليلها ... » .

٢ — انني لا أشك في ان روبرت فلينت كتب ما كتبه في هذا الصدد ، قبل أن يطلع على مقدمـة ابن خلدون . ولولا ذلك ، لما سوّغ لنفسه أن يقول : ان مونتسكيو كان أول من ادخل عنصر الاقتصـاد في التاريخ ، وأول من ربط علم الاقتصاد بعلم التاريخ . لأن ابن خلدون كان قد فعـل ذلك قبل مونتسكيو بمدة تناهز أربعة قرون .

ان اهتمام ابن خلدون بعنصر الاقتصاد في تعليل الوقائع التاريخية ، يظهر الى العيان أولا ، من عنوان الكتاب الاول نفسه . لأن « الكسب والمعاش والصنائع » تحتل منزلة خطيرة وصريحة في هذا العنوان :

« الكتاب الاول — في طبيعة العمران في الخليقة ، وما يعرض لها من البـدو والحضر ، والتغلب ، والكسب والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والاسباب » (ص ٣٥)

واما العبارات التي تلي العنوان المذكور ، فتشير الى ذلك بوضوح اعظم :

« اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ ، انه خـبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال ... وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع .. » (ص ٣٥)

لقد خصص ابن خلدون بابا كبيراً من ابواب المقدمة الستة لامور المعاش (وهو الباب الخامس ، مع فصوله الفرعية البالغ عددها الثلاثة والثلاثين) ؛

كما خصص عدداً غير قليل من فصول الابواب الاخرى (ولا سيما من فصول البابين الثالث والرابع) ايضاً لمسائل الاقتصاد . ومن غريب الاتفاق ، ان مسائل الجباية والتجارة والنقود والنفوس ، — التي تكون القسم الاقتصادي من روح القوانين — ، قد اشغلت ابحاثا وفصولا هامة في مقدمة ابن خلدون ايضاً .

وزيادة على كل ذلك ، فقد عالجت المقدمة ، في فصولها المختلفة ، عـدة مسائل اقتصادية اجتماعية اخرى ، مثل مستوى المعيشة ، واسعار الاشياء ، وعلاقـة العمران بوسائل المعيشة ...

في جميع هذه الفصول والابحاث ، يظهر ابن خلدون العلائق القوية التي تربط الاحوال الاجتماعية بالحياة الاقتصادية ، ويعبر عن هذا الارتباط بأصرح العبارات .

يبدأ الفصل الاول من الباب الثاني بتقرير المبدأ التالي :

« اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . فان اجتماعهم ، انما هو للتعاون على تحصيله » (ص ١٢٠)

يشرح ابن خلدون هذه القضية الاساسية ، ويبرهن عليهـا في فصول عديدة ؛ كما انه يقرر اهمية العوامل الاقتصادية في تطور الدول واستفحـال الحضارة ايضاً بعبارات صريحة جداً :

ان فصل طروق الخلل للدولة يبدأ بتقرير القضايا التالية :

« اعلم ان مبنى الملك على اساسين لا بد منهما : فالاول ، الشوكة والعصبيـة ، وهو المعبر عنه بالجند ، والثاني المال الذي هو قوام اولئك الجند .
« والخلل اذا طرق للدولة ، طرقها في هذين الاساسين » (ص ٢٩٤)

كما انه يعزو دوراً هاماً الى الاحوال الاقتصادية في امر « حدوث الهرم » ايضاً :

ذلك لان « طبيعة الملك تقتضي الترف » . والترف يؤدي الى زيادة نفقات الناس . حينئذ « لا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه » (ص ١٦٨)

ان هذه الاحوال الاقتصادية تؤثر في الاخلاق ايضاً . لان استفحال الحضارة والترف ، يقترن بوجه عام بارتفاع اسعار الحاجيات ، وهذا الارتفاع يزيد في مشاكل المعيشة ، وتلك المشاكل تؤدي الى انحطاط الاخلاق :

« ان المصر الكثير السكان ، يختص بالغلاء في اسواقه واسعار حاجياته . . . . ثم تزيدها المكوس غلاء . . . . فتعظم نفقات اهل الحضارة ، وتخرج عن القصد الى الاسراف . . . . وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات . ويتتابعون في الاملاق والخصاصة ، ويغلب عليهم الفقر . . . ويكثر منهم الفسق والشر والسفسفة ، والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه . . . » (ص ٣٧٢)

ان مقدمة ابن خلدون مملوءة بمثل هذه الآراء والملاحظات التي تقرر علاقة الاقتصاديات بطبائع الامم واطوار الدول .

ولهذه الاسباب ، انني اعتقد اعتقاداً جازماً ، بان القول بان « شرف ادخال عنصر الاقتصاد في علم التاريخ يعود الى مونتسكيو » ما هو الا افتئات صريح على الحقيقة والواقع . واجزم بلا تردد ، بان هذا الشرف يعود الى ابن خلدون الذي سبق مونتسكيو في هذا المضمار ، مدة تزيد على ثلاثة قرون ونصف قرن .

هذا ، واني اقول — زيادة على ذلك — : ان ابن خلدون لا يمتاز على مونتسكيو — في هذه القضية — من جراء سبقه الى فهم « علاقة التاريخ بالاقتصاد » سبقاً زمانيا فحسب ، بل انه يمتاز عليه من جراء عمق التفكير ودقة النظر التي اظهرها في بحث ودرس هذه العلاقة ايضا .

وذلك لان ابن خلدون ذهب في هذا المضمار الى حدود لم يصل اليها مونتسكيو ابداً : فان الآراء التي يبديها المفكر العربي في هذا الصدد ، تقربه كثيراً من مبادئ المذهب الاقتصادي الاجتماعي الذي عرف فيما بعد

باسم « المادية التاريخية » Matérialisme Historique منذ عهد كارل ماركس ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ٠

ان مقارنة روح القوانين بمقدمة ابن خلدون، من وجهة المباحث الاقتصادية تبرهن على ذلك برهنة قطعية :

— ٣ —

بعض المقارنات

١ — ان اول ما تجب ملاحظته عند الاقدام على الموازنة بين مقدمة ابن خلدون وبين روح القوانين من وجهة المباحث الاقتصادية ، هو الانقلاب العظيم الذي كان قد حدث في الحياة الاقتصادية خلال المدة التي مضت بين عصر ابن خلدون وبين عهد مونتسكيو : ان بزوغ عصر الانبعاث ، واكتشاف القارات الجديدة ، وتقدم وسائل الملاحة البحرية ، كانت من العوامل التي تضافرت على توسيع نطاق العلائق الاقتصادية توسيعاً هائلا ، وتنويع المعاملات التجارية تنويعاً كبيراً ٠ فمن الطبيعي ان يكون هناك فرق عظيم بين المسائل الاقتصادية التي ظهرت في العالم الغربي خلال القرن الثامن عشر ، وبين تلك التي كانت تسود العالم الشرقي خلال القرن الرابع عشر ٠

ان هذا الفرق الكبير ، يجعل الموازنة بين مقدمة ابن خلدون وبين روح القوانين من الصعوبة بمكان ٠ ومع ذلك ، فمن المستطاع التغلب على هذه الصعوبة ،

اولا : بالبحث عن مبلغ سمو كل واحد منهما على مستوى العصر الذي كتب فيه ؛

ثانياً : بملاحظة المسائل الاقتصادية التي اشترك الكتابان في بحثها ، بقطع النظر عن طول الزمان الذي يفصل بينهما ٠

٢ — اذا وازنا بين « مقدمة ابن خلدون » وبين « روح القوانين » من وجهة « السمو فوق مستوى العصر » نجد ان كفة الكتاب الاول ترجح على كفة الثاني رجحانا كبيراً ٠

ذلك لان مونتسكيو لم يسمُ كثيراً على معاصريه في أبحاثه الاقتصادية ؛ وقد اعترف بذلك روبرت فلينت نفسه ، على الرغم من تقديره الشديد للخدمة التي أداها مؤلف روح القوانين لفلسفة التاريخ ، بادخال عنصر الاقتصاد في تفسير التاريخ ٠

يقول روبرت فلينت ، بعدما يعلن أهمية هذا العمل : « يجب علينا أن نتجنب المغالاة في تقدير ما نحن مدينون به الى مونتسكيو في هذا المضمار » اذ يجب علينا ألا ننسى ان العصر الذي كتب فيه روح القوانين كان عهد نشؤ وترعرع في علم الاقتصاد : ان الابحاث الاقتصادية كانت صارت موضع اهتمام الكثيرين من المؤلفين والمفكرين ؛ حتى ان جماعة من معاصري مونتسكيو ومواطنيه كانوا أقدموا على تأسيس المذهب « الفيزيوقراطي » Physiocratie المشهور في علم الاقتصاد *

من الثابت ان مونتسكيو كان قد أبدى طائفة من الآراء الاقتصادية التي ثبت بطلانها بعد مدة وجيزة ؛ كما انه أغفل كثيراً من الحقائق الاقتصادية التي تم اكتشافها قبل مرور مدة طويلة ؛ مما يدل دلالة قطعية على انه لم يتفوق على معاصريه تفوقاً كبيراً في ابحاثه الاقتصادية ٠

في حين ان ابن خلدون كان قد سما فوق معاصريه سمواً هائلا في هذا المضمار ، كما انه ظل يحلّق فوق مستوى الذين جاؤوا بعده ايضاً — في الشرق

---

* في تاريخ نشر روح القوانين ، كان الباحث الاقتصادي المشهور « كنه Quesnay في العقد السادس من عمره ، و « آدم سميث » A. Smith في العقد الثالث ٠

وفي الغرب — مدة قرون عديدة .

٣ — واما أبرز المسائل الاقتصادية التي تشترك مقدمة ابن خلدون في بحثها مع روح القوانين ، فهي : مسألة اشتغال الدول والامراء بالتجارة .

يوجد في الباب الثالث من مقدمة ابن خلدون « فصل في ان التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية » (ص ٢٨١) كما يوجد في الكتاب العشرين من روح القوانين فصل « في ان الامير يجب ألا يتعاطى التجارة ابداً » .

مما يلفت النظر — قبل كل شيء — في هذين العنوانين : ان عبارة ابن خلدون تقرر الواقع ، في حين ان عبارة مونتسكيو تضع دستوراً للعمل .

ان هذا الاختلاف يكتسب وضوحاً اكثر من ذلك ، عند مطالعة ما جاء من الابحاث تحت العنوانين المذكورين .

يقول مونتسكيو ، في الفصل السالف الذكر :

« ان الامبراطور « تيوفيل » Théophile شاهد سفينة تحمل أمتعة لزوجته « تيودورا » Théodora ، فأمر باحراق السفينة قائلاً لها : انا امبراطور ، وانت تريدين أن تجعليني رب سفينة ؟ كيف يستطيع الناس الفقراء أن يكتسبوا اقواتهم ، اذا نحن زاحمناهم في مهنهم ؟

« كان الامبراطور يستطيع ان يضيف الى ذلك الاقوال التالية ايضاً : ومن يستطيع ان يصدنا عن الاحتكار ؟ ومن يستطيع ان يجبرنا على القيام بتعهداتنا ؟ ثم ان هذه التجارة التي نقوم بها نحن ، قد يتعاطاها رجال حاشيتنا ايضاً ؛ واذا اقدم هؤلاء على ذلك ، يكونون بطبيعة الحال اشد طمعاً واكثر ظلماً منا . ان الشعب يثق بعدالتنا ؛ ولكنه لا يثق ببذخنا : ان كل الضرائب التي تؤدي الى شقاء الشعب ، تدل دلالة قاطعة على بذخنا » .

يواصل مونتسكيو البحث المذكور في الفصل القصير الذي يلي ذلك ،

تحت عنوان « استمرار الموضوع نفسه » ؛ ويقول هناك ما يلي :

« عندما كان البورتغاليون والقشتاليون يحكمون الهند الشرقية ، كان للتجارة فروع رائجة جداً ؛ مما حمل امراءهم على الاستئثار بها ، وذلك أدى الى تقويض مؤسساتهم في تلك البلاد .

« ان نائب الملك في غوا Goa كان يمنح بعض الاشخاص امتيازات خاصة . ومثل هؤلاء الاشخاص لا يوثق بهم ابداً ؛ فان التجارة كانت تفقد مزية الاستمرار من جراء تبدل الاشخاص الذين يتولونها ؛ ولم يكن لاحد من هؤلاء ان يهتم بمستقبل التجارة التي يتولاها ، ولا ان يبالي اذا اصبحت كاسدة بعده ، حينما يتركها خلفه ؛ والمكاسب تبقى في ايدي اشخاص محدودين، فلا تتوسع بدرجة كافية » .

هذا ، كل ما كتبه مونتسكيو في هذا الموضوع .

واما ابن خلدون ، فقد بحث الموضوع المذكور بتوسع وتعمق يستلفتان الانظار :

يبدأ ابن خلدون الفصل السالف الذكر ، بالبحث عن الاسباب التي تحمل السلطان على تعاطي التجارة ، ويستعرض جميع الوسائل التي تتوسل بها الدول ، حينما تحتاج الى مزيد المال والجباية ، قائلا :

« اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبايتها — بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات — ، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، واحتاجت الى مزيد المال والجباية ،

« فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا واسواقهم ، كما قدمنا ذلك في الفصل قبله ،

« وتارة بالزيادة في القاب المكوس ، ان كان قد استحدث من قبل ،

« وتارة بمقاسمة العمال والجباة ، وامتكاك عظامهم ، لما يرون انهم قد حصلوا على شيء طائل من اموال الجباية ، لا يظهره الحسبان ،

« وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان » (ص ٢٨١)

ثم يشرح ابن خلدون الاسباب والملاحظات التي تحمل السلطان على التوسل بالوسيلة الاخيرة :

« لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة اموالهم ، وان الارباح تكون على نسبة رؤوس الاموال ، فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الاسواق ، ويحسبون ذلك من ادرار الجباية وتكثير الفوائد »

وبعد ذلك ، يبين ابن خلدون غلط هذا الحسبان ، ويوضح اضرار هذه الخطة قائلا :

« وهو غلط عظيم ، وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة : فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك . فأن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي الى غاية موجودهم أو تقرب . واذا رافقهم السلطان في ذلك ، وماله أعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد » (ص ٢٨١)

«. . . . . ثم اذا حصل فوائد الفلاحة (ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات) ، وحصلت بضائع التجارة (من سائر الانواع) ، فلا ينتظرون به حوالة الاسواق ، ولا نفاق البياعات ، لما يدعوهم اليه تكاليف الدولة ، فيكلفون اهل تلك الاصناف – من تاجر او فلاح – بشراء تلك البضائع ، ولا يرضون في اثمانها الا القيم وأزيد » . واهل تلك الاصناف « يستوعبون في ذلك ناض اموالهم ، وتبقى تلك البضائع في ايديهم عروضاً جامدة ، ويمكثون عطلا من الادارة التي فيها كسبهم ومعاشهم . وربما تدعوهم الضرورة الى شيء من المال ، فيبيعون تلك السلع على كساد من الاسواق بابخس ثمن . وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيقعد عن سوقه . ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الارباح ، ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة ، ويؤدي الى فساد الجباية . فان معظم الجباية ، انما هي من الفلاحين والتجار ، ولا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها . واذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت التجارة جملة ، أو دخلها النقص المتفاحش .

« واذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية ، وبين هذه الارباح القليلة ، وجدها بالنسبة الى الجباية أقل من القليل » (ص ٢٨٢)

وبعد التوسع في شرح الاضرار التي تنجم عن ذلك ، يقرر ابن خلدون ان الطريقة المثلى في هذه الاحوال هي الاعتماد على الجباية وحدها :

« اعلم ان السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده الا الجباية . وادرارها انما يكون بالعدل في اهل الاموال ، والنظر لهم بذلك . فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للاخذ في تثمير الاموال وتنميتها . فتعظم منها جباية السلطان . واما غير ذلك من تجارة او فلح ، فانما هو مضرة عاجلة للرعايا ، وفساد للجباية ، ونقص للعمارة » (ص ٢٨٢) .

ثم ينتقل الى شكل آخر من التجارة التي يقدم عليها الامراء في بعض الاحوال :

« وقد ينتهي الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الامراء والمتغلبين في البلدان ، انهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من اربابها الواردين على بلدهم ، ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون ، ويبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن . وهذه أشد من الاولى ، وأقرب الى فساد الرعية واختلال احوالهم » (ص ٢٨٣) .

وبعد ذلك يبدي ابن خلدون بعض الملاحظات عن الذين يشوقون السلطان الى سلوك مثل هذه المسالك :

« وربما يحمل السلطان على ذلك ، من يداخله من هذه الاصناف ، اعني التجار والفلاحين ، لما هي صناعته التي نشأ عليها ، فيحمل السلطان على ذلك ، ويضرب معه بسهم لنفسه ، ليحصل على غرضه من المال سريعاً ، ولا سيما مع ما يحصل له من التجارة بلا مغرم ولا مكس . فانها اجدر بنمو الاموال ، واسرع في تثميره . ولا يفهم ما يدخل على السلطان من الضرر بنقص جبايته » (ص ٢٨٣) .

لا يقدم ابن خلدون على ابداء النصح ، الا بعد هذه التفاصيل والبراهين :

« فينبغي للسلطان ان يحذر من هؤلاء ، ويعرض عن سعايتهم المضرة بجبايته وسلطانه » (ص ٢٨٣)

هذا ، ويعود مؤلف المقدمة الى هذه القضية في فصل آخر ، هو الفصل الذي يقرر فيه « ان الظلم مؤذن بخراب العمران » . (ص ٢٨٦—٢٩٠) .

يستعرض ابن خلدون في هذا الفصل الاضرار التي تنجم من العدوان على أموال الناس ؛ وبعد التبسط في شرح هذه الاضرار ، يقول :

« واعظم من ذلك في الظلم وافساد العمران والدولة ، التسلط على أموال الناس بشراء ما بين ايديهم بابخس الاثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بارفع الاثمان ، على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع » (ص ٢٨٩).

ان ذلك يسبب قعود التجار عن العمل : « فيتثاقل الوارد من الافاق لشراء البضائع وبيعها ، من أجل ذلك . فتكسد الاسواق ، ويبطل معاش الرعايا . . . وتنقص جباية السلطان وتفسد . . . ويؤول ذلك الى تلاشي الدولة ، وفساد عمران المدينة . ويتطرق هذا الخلل على التدريج ، ولا يشعر به » (ص ٢٩٠)

يلاحظ من كل ذلك ، ان ابن خلدون درس هذه الحادثات الاجتماعية الاقتصادية ، دراسة مفصلة دقيقة ، كمن يدرس مرضاً من الامراض ، فيبحث عن أسباب تولده ، ويسرد التحولات التي تطرأ على البدن من جرائه ، ويتتبع أعراض المرض وسيره وأدواره ، ويفعل كل ذلك بنظر شامل متشوف ، مدقق ومتعمق . . .

حينما يقارن الباحث ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد ، بما كتبه مونتسكيو الشهير ، يضطر الى التسليم بان الاول تفوق على الثاني — في بحث هذه القضية الاقتصادية الاجتماعية — تفوقاً بارزاً ، مع انه أتى قبله بمدة طويلة ، تناهز أربعة قرون . . .

٤ — وهناك بحث اقتصادي اجتماعي آخر ، تشترك فيه مقدمة ابن خلدون مع روح القوانين ؛ وهو بحث « علاقة ظلم الدولة واحوالها

بعدد النفوس » .

فقد خصص مونتسكيو لهـذه القضية فصلا من تأليفه ؛ كما ان ابن خلدون تطرق الى هذه المسألة في عدة فصول من مقدمته .

لقد عنون مونتسكيو الفصل الحادي عشر من الكتاب الثالث والعشرين من روح القوانين بعنوان « قساوة الحكومة » ، وقال فيه ما يلي :

« ان الاشخاص الذين لا يملكون شيئاً على الاطلاق ، — كالشحادين — يكونون كثيري الاولاد . ذلك لأنهم يكونون في حالة الاقوام الناشئة . فمن السهل لكل أب منهم أن يعطي مهنته لولده ؛ حتى ان الولد قد يكون آلة تساعد الوالد في مهنته ، منـذ ولادته . ان هؤلاء يتكاثرون في البلاد الغنية والجاهلة ، اذ لا اعباء اجتماعية عليهم ، وهم انفسهم أعباء على المجتمع .

« واما الاشخاص الذين لا يكونون فقراء ، الا لانهم يعيشون في كنف دولة قاسية مستبدة ، والذين يعتبرون حقولهم واسطة للضريبة اكثر مما تكون واسطة للمعيشة ... ان هؤلاء يكونون قليـلي الاولاد : وذلك لانهم لا يملكون ما يقتاتون به ، فكيف يستطيعون ان يفكروا في اقتسام ارزاقهم مع اولادهم ؟ كما انهم لا يستطيعون ان يعالجوا انفسهم من الامراض التي تنتابهم ؛ فكيف يمكنهم ان يفكروا في توليد وتنشئة مخلوقات ، تكون في حالة مرض دائم ، هي الطفولة ؟

« واما القول بانه كلما كانت الرعية فقيرة ، كانت العـائلات كثيرة الافراد ؛ وبانه كلما كانت الضرائب فادحة ، كان الناس يعملون ما يساعدهم على تأديتهـا .. ان القول بذلك انما يتأتى من التجوز في الكلام ، او من العجز عن التفكير . ان هذين القولين ، لمن السفسطات التي خربت الممالك ، والتي ستظل تخربها على الدوام .

« ان قساوة الحكومة قد توصل الامر الى درجـة اتلاف العواطف

الطبيعية بعواطف طبيعية مثلها : أما كانت النساء الاميركيات (يقصد نساء اهل اميركا الاصليين) تقبل على اسقاط أجنتهن ، لكي لا يتركن اولادهن تحت رحمة أسياد ظلمة ؟ » .

هذا ما كتبه مونتسكيو في روح القوانين ، حول هذه المسألة *

واما ابن خلدون ، فقد درس المسألة بمقياس اوسع ، ونظر اشمل ، وتفكير اعمق ، في فصول متعددة ، ومن وجوه مختلفة : فانه لم يكتف بدرس تأثير قساوة الحكومة وظلمها على الولادات وحدها ، بل لاحظ تأثير ذلك على الوفيات ، وعلى تجمع السكان وتبعثرهم ، وعلى الهجرة من البلاد واليها ، ايضاً . وزيادة على كل ذلك ، فانه لاحظ تأثير استقلال الامة واستعبادها وثروة الدولة ايضاً ، في جميع تلك الحوادث والامور .

فقد قرر في احد فصول الباب الثالث « ان الظلم مؤذن بخراب العمران » ؛ وقال في الفصل المذكور ، في جملة ما قاله :

« اعلم ان العدوان على الناس في اموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذ من ان غايتها انتهابها من ايديهم . واذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها ، انقبضت ايديهم عن السعي في ذلك » (ص ٢٨٦) .

« ... والعمران ووفوره ونفاق اسواقه ، انما هو بالاعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ، ذاهبين وجائين . فاذا قعد الناس عن المعاش ، وانقبضت ايديهم عن المكاسب ، كسدت اسواق العمران ، وانتقضت الاحوال ، وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الايالة ، في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها . فخف ساكن القطر ، وخلت دياره ، وخربت امصاره ، واختل باختلاله حال الدولة

* يبحث مونتسكيو في الفصل العاشر من الكتاب الثامن عشر في « عدد النفوس بالنسبة الى نحلتهم المعاشية » ، كما يبحث في الفصل الرابع عشر من الكتاب الثالث والعشرين في عدد النفوس بالنسبة الى انواع المزروعات . بما ان ذلك لا يدخل في نطاق علاقة النفوس باحوال الدول ، لقد تركت الآراء التي ابداها مونتسكيو في هذا الصدد خارجاً عن البحث والمقارنة .

والسلطان ، لما انها صورة للعمران ، تفسد بفساد مادتها ضرورة » (ص ٢٨٧) .

يؤكد ابن خلدون ان الظلم يؤدي الى خراب العمران ، ويعود على الدولة بالفساد والانتقاض ؛ ثم يقول :

« ولا تنظر في ذلك الى ان الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة ، من الدول التي بها ، ولم يقع فيها خراب . واعلم ان ذلك انما جاء من قبيل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر : فلما كان المصر كبيرا ، وعمرانه كثيرا ، وأحواله متسعة بما لا ينحصر ، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا . لان النقص انما يقع بالتدريج ، واذا خفي بكثرة الاحوال واتساع الاعمال في المصر ، لم يظهر أثره الا بعد حين . . .

« . . . والمراد من هذا ، ان حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع ، لا بد منه ، لما قدمناه . ووباله عائد على الدول » (ص ٢٨٨)

هذا ، ويقرر ابن خلدون في فصل آخر « ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها ، أسرع اليها الفناء » (ص ١٤٨) ويعلل ذلك قائلا :

« والسبب في ذلك ، والله اعلم ، ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك أمرها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها ، وعالة عليهم . فيقصر الامل ، ويضعف التناسل .

« والاعتمار انما هو عن جدة الامل ، وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فاذا ذهب الامل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو اليه من الاحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم » (ص ١٤٨)

ويرى ابن خلدون لذلك سبباً آخر ، ويشرح هذا السبب كما يلي :

« ان الانسان رئيس بطبعه ، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس اذا غلب على رئاسته ، وكبح عن غاية عزه ، تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده . وهذا موجود في اخلاق الاناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة : انها لا تسافد اذا كانت في ملكة الآدميين ».

ثم يقول : « فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه امره في تناقص واضمحلال ، الى ان يأخذهم الفناء »

وبعد ذلك يستشهد ابن خلدون بما حدث للفرس بعد استيلاء العرب عليهم ؛ فيقول :

« ولا تحسبن ان ذلك لظلم نزل بهم ، او لعدوان شملهم ، فملكة الاسلام في العدل ما علمت ، وانما هي طبيعة في الانسان اذا غلب على امره ، وصار آلة لغيره . » (ص ١٦٨) .

وزيادة على كل ذلك ، يتطرق ابن خلدون الى هذه المسألة في فصل آخر ، حينما يقرر « ان الترف يزيد الدولة في اولها قوة على قوتها » (ص ١٧٤) حيث يقول :

« والسبب في ذلك ، ان القبيل اذا حصل لهم الملك والترف ، كثر التناسل والولد والعمومية ، فكثرت العصابة ، واستكثروا ايضاً من الموالي والصنائع ، وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه ، فازدادوا به عددا الى عددهم وقوة الى قوتهم . » (ص ١٧٤)

وابلغ مثال على ذلك ، هو ما وقع في الدولة العربية في الاسلام . يقول ابن خلدون ان العرب زادوا بعد الاسلام زيادة كبيرة ، ويرد سبب هذه الزيادة الى الرفه الذي حصل عند ذاك :

« واعلم ان سببه ، الرفه والنعيم الذي حصل للدولة وربي فيه اجيالهم ، . » (ص ١٧٤)

يعود ابن خلدون الى هذه المسألة في فصل آخر ، هو الفصل الذي يتكلم فيه عن « وفور العمران في آخر الدولة ، وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات » (ص ٣٠١) . اذ يقول في هذا الفصل :

« ان الدولة في اول امرها لا بد لها من الرفق في ملكتها ، والاعتدال في أيالتها . . .

« واذا كانت الملكة رفيقة محسنة ، انبسطت آمال الرعايا ، وانتشطوا للعمران

وأسبابه ، فتوفر . ويكثر التناسل ... » (ص ٣٠١)

وأما في اواخر الدول ، فتكثر المجاعات والموتان :

تكثر المجاعات « لقبض الناس أيديهم عن الفلح في الاكثر ، بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الاموال والجبايات ، أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج، لهرم الدولة ... »

كما تكثر الموتان لاسباب عديدة ، من جملتها « كثرة المجاعات ، أو كثرة الفتن لاختلال الدولة » و « كثرة الهرج والقتل » أو « وقوع الوباء » (ص٣٠٢)

* * *

بعد هذه التفاصيل والمقارنات ، أنا لا أتردد في القول بانه لا بد لكل باحث منصف ، أن ينحني احتراماً واجلالا لعبقرية ابن خلدون ، الذي سما على عبقرية مونتسكيو — في هذه المسائل والابحاث — على الرغم من قدم العصر الذي عاش فيه ، وعلى الرغم من انحطاط البيئة التي نشأ فيها .

ابن خلدون

و

علم الاجتماع

١ – يعتبر علم الاجتماع أحدث العلوم الاساسية على الاطلاق ؛ لان تأسسه على اسس قويمة ، لم يتم الا في الربع الثاني من القرن التاسع عشر .

واما شرف تأسيس هذا العلم ، فيعزى – عادة – الى المفكر الفرنسي المشهور « اوغوست كونت » (١٧٩٨ – ١٨٥٣) Auguste Comte لان المومى اليه كان – على ما يعتقد – أول من اتخذ « الاجتماع » موضوعاً لعلم مستقل ، واول من استطاع تأسيس هذا العلم على اسس علمية مثبتة – وزيادة على ذلك ، فانه كان اول من ابتدع واستعمل كلمة « السوسيولوجيا » La sociologie لتسمية هذا العلم الجديد .

ولقد وضع اوغوست كونت علم الاجتماع في المرتبة الاخيرة والعليا من « مراتب العلوم » التي رتبها وشرحها في فلسفته الخاصة ؛ ثم حاول أن يوضح الاسباب التي استوجبت تأخر تأسس هذا العلم الى هذا الحد ، على ضوء نظريته المشهورة عن مراتب العلوم بوجه عام :

لقد لاحظ كونت ان العلوم ، تختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً من حيث درجة « معضلية مواضيعها » ومبلغ « عمومية مسائلها » . وقال : ان العلوم التي تكون بسيطة المواضيع تتأسس قبل التي تكون معضلة المواضيع . مثلا ، من الواضح ان الافاعيل الحياتية أشد إعضالا من الحادثات الكيماوية ؛ فلا يمكن – والحالة هذه – معرفة قوانين الحادثات الحياتية ، قبل معرفة قوانين الحادثات الكيماوية ؛ فكان من الطبيعي ان يتوصل الفكر

البشري الى اكتشاف القوانين الكيماوية قبل اكتشاف القوانين الحياتية ؛ وكان من المستحيل عليه ان يؤسس علم الحيـــاة على اسس علمية مثبتة ، قبل ان يؤسس علم الكيمياء على مثل تلك الاسس المثبتة .

وبناء على هذه الملاحظة رتب كونت العلوم الاساسية ، حسب درجات إعضال مواضيعها ، مبتدئاً من الرياضيات ، التي هي اقل اعضالا من جميعها ؛ فتوصل الى السلسلة التالية :

١ – الرياضيات ؛ ٢ – علم الفلك ؛ ٣ – علم الفيزياء ؛ ٤ – علم الكيمياء ؛ ٥ – علم الحياة ؛ ٦ – علم الاجتماع .

يلاحظ ان مواضيع كل حد من حدود هذه السلسلة ، أقل عمومية واشد معضلية من التي قبلها ، واشد عمومية واقل معضلية من التي بعدها ؛ فكل علم من هذه العلوم يحتاج الى التي قبله ، ويمهد الى التي بعده .

ولهذا السبب ، كان من الطبيعي ان يتقدم علم الفلك – تاريخياً – على علم الفيزياء ، كما يتقدم هذا العلم على علم الكيمياء ، وعلم الكيمياء على علم الحياة ، وعلم الحياة على علم الاجتماع . وكان من المستحيل ان يتأسس علم الاجتماع قبل ان يتأسس علم الحياة ، وسائر العلوم المتقدمة عليه .

لم يكن في استطاعة ارسطو – على رأي كونت – ان يتصور علم الاجتماع ، لان جميع العلوم الممهدة للعلم المذكور كانت غير معلومة وغير مؤسسة في عصره . وما كان في استطاعة مونتسكيو ايضاً ان يوجد علم الاجتماع – على الرغم من العبقرية الفذة التي اظهرها في اجادته – لان علم الحياة لم يكن قد اخذ شكلا علمياً بعد في زمانه .

من المعلوم ان علم الحياة تأسس في اواخر القرن الثامن عشر ، وتقدم تقدماً كبيراً في اوائل القرن التاسع عشر . ولذلك كان قد حان – عندئذ – دور تأسيس علم الاجتماع . اعتقد اوغوست كونت بذلك ، فأخذ على عاتقه

مهمة تأسيس هذا العلم ، تحت تأثير هذا الاعتقاد . واعتبر هذا العلم الجديد، خاتمة لسلسلة العلوم .

٢ — ان عدداً غير قليل من المفكرين انتقدوا نظرية كونت في هذا الصدد ، من وجوه عديدة .

لقد لاحظوا اولا ، ان هذه السلسلة لم تعط موقعاً ما لعلم النفس . لان كونت كان قد اعتبر العلم المذكور فرعاً من فروع علم الحياة . ان تلاميذ كونت ، فهموا خطأ استاذهم في هذا الصدد ، واعتبروا علم النفس ايضاً علماً مستقلا — مثل علم الحياة وعلم الاجتماع — ، وخصصوا له مرتبة جديدة في سلسلة مراتب العلوم ، تقع بين هذين العلمين .

ثانياً ، لاحظ بعض المفكرين ، ان تاريخ الاكتشافات من الامور التي تتأثر من عوامل كثيرة ومتنوعة ؛ فمحاولة تفسير تاريخ العلوم وتعليله استناداً الى امر « معضلية المواضيع » وحدها ، مما لا ينطبق على الحقائق الراهنة تمام الانطباق .

نحن لا نرى لزوماً لمناقشة هذه النظرية ، من وجوهها المختلفة ، في هذا المقام ؛ بل نكتفي بسردها ، لنبين رأي اوغوست كونت في تبعية علم الاجتماع لعلم الحياة من جهة ، وفي علة تأخر علم الاجتماع عن سائر العلوم من جهة اخرى .

ومهما كان نصيب هذه النظرية من الصحة فمما لا مجال للشك فيه ان علم الاجتماع لم ينضم الى مجموعة العلوم البشرية — بشكل فعال — الا بعد الربع الاول من القرن التاسع عشر ، بعد ان دخلت العلوم الطبيعية بوجه عام ، والعلوم الحياتية بوجه خاص ، في الطور العلمي المثبت ، بفضل الخطط والطرائق الاستقرائية والتجريبية التي أخذ الباحثون يتبعونها في درس مواضيع العلوم المذكورة .

٣ – ولكن هذه الحقيقة ، لا تعني ان المفكرين لم يلتفتوا الى الحادثات الاجتماعية ، فلم يدرسوا شيئاً منها قبل ذلك التاريخ ؛ بل الامر على عكس ذلك فان من الامور الثابتة ان بعض الحادثات الاجتماعية صارت موضوع أبحاث علمية حتى ان قسماً من تلك الابحاث تقدمت الى درجة تكوين بعض العلوم الخاصة ، قبل ذلك بمدة طويلة .

فان المباحث العلمية التي تعرف باسم علم السياسة ، وعلم الاخلاق ، وعلم الاقتصاد ، وعلم التشريع ، وعلم الاحصاء ، وعلم البشر ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة التشريع ... كانت تكوّنت قبل التاريخ المذكور بمدد غير يسيرة ؛ ومن المعلوم ان مواضيع جميع هذه العلوم تحوم حول الحياة الاجتماعية البشرية ولهذا السبب كانت تسمى باسم عام ، هو « العلوم الادبية والاجتماعيـة » Sciences morales et sociales

غير ان جميع هذه العلوم والمباحث الخاصة ، كانت مشوبة بنقائص جوهرية : كان كل واحد منها يدرس نوعاً واحداً من الحادثات الاجتماعيـة ، من غير أن يعتبر علاقة هذه الانواع بعضها ببعض وبالمجتمع بوجه عام ، ولا بأشكال المجتمع بوجه خاص .

وزيادة على ذلك ، فان معظم مباحث هذه العلوم كانت انشائية ودستورية Impréràtif , normatif تبحث « عما يجب ان يكون » اكثر مما تدرس « ما هو كائن » ؛ وتسعى وراء وضع « دساتير عمل » اكثر مما تهتم باكتشاف و « استجلاء الحقائق » .

ان علماء الاخلاق ، مثـلاً ، كانوا يبحثون عن السلوك الذي يجب ان يسلكه الانسان ، من غير ان يدرسوا « سلوك الانسان » ، ومن غير ان يلاحظوا علاقة هذا السلوك باحوال المجتمع واشكاله ؛ وكذلك ، كان علماء الاقتصاد يبحثون في « الثروة » من غير ان يهتموا باحوال المجتمع الذي ينتج

هذه الثروة او يستهلكها . واما البحث في المجتمع كمجموع ، ودرس احواله على هذا الاساس ، فكان من الامور الخارجة عن خطط العلوم المذكورة ، وبعيدة عن انظار العلماء المشتغلين بها . .

٤ — ان هذه الحالة ادت الى حدوث مباحثات كثيرة ومناقشات شديدة بين مؤسسي علم الاجتماع ، الذي ظهر متأخراً ، وبين ارباب العلوم الاجتماعية التي ذكرناها آنفاً : ماذا يجب ان تكون علاقة هذا العلم الاساسي الجديد ، بتلك العلوم الخاصة القديمة ؟

لقد انقسم المفكرون والعلماء ، تجاه هذا السؤال ، الى معسكرين متخالفين .

قالت جماعة منهم : ان العلوم الاجتماعية القديمة يجب ان تحافظ على استقلالها ، وتواظب على ابحاثها الخاصة ، وفق خططها الخاصة ، ومناحيها الخاصة ؛ واما علم الاجتماع ، فيجب ان يقتبس ما يجب اقتباسه من الحقائق التي تكتشفها تلك العلوم ، ويركب تلك الحقائق تركيباً فلسفياً . وبتعبير آخر : ان علاقة علم الاجتماع الجديد بالعلوم الاجتماعية القديمة ، يجب أن تكون مثل علاقة الفلسفة بسائر العلوم .

ولكن جماعة اخرى ، قالت بعكس ذلك تماماً : ان علم الاجتماع يجب أن يشمل جميع مباحث العلوم الاجتماعية اشتمالا مباشراً ؛ يجب أن تدخل كل هذه العلوم في نطاق علم الاجتماع ، فتعتبر فصولا أو فروعاً لهذا العلم الشامل ؛ ذلك لان اعتبار تلك المواضيع مستقلا بعضها عن بعض ، ودرسها مستقلا عن المجتمع ، لا بد من أن يؤدي الى اخطاء كبيرة أساسية . فان البحث في تلك المواضيع ، لا يمكن ان يوصل الى حقائق علمية مثبتة ، الا عندما يتم على ضوء مناحي البحث التي تتبع في علم الاجتماع .

ان المناقشات التي احتدمت بين الرأيين لم تنته الى نتيجة حاسمة تماماً ؛

ومع هذا أدت الى عدة نتائج عملية هامة :

فان علماء الاجتماع ، أعادوا البحث والنظر في جميع المسائل والمواضيع التي كانت تعتبر من خصائص العلوم الاجتماعية الآنفة الذكر ؛ فكوّنوا فروعاً عديدة لعلم الاجتماع ، عرفت باسماء جديدة ، مثل الاجتماع السياسي ، الاجتماع الاقتصادي ، الاجتماع التشريعي ... وهلم جرا .

ولكن المتخصصين في العلوم الاجتماعية القديمة ، لم يتنازلوا عن استقلالهم ؛ ومع هذا اضطروا — حينما لاحظوا أهمية النتائج التي توصل اليها علماء الاجتماع — اضطروا الى اعادة النظر في مباحثهم ، على أساس ملاحظة احوال المجتمعات — وفقاً لوجهات نظر علم الاجتماع — ؛ فادخلوا بذلك روحا جديدة ونظرات جديدة في علومهم القديمة .

وبهذه الصورة اصبح علم الاجتماع يسيطر على جميع العلوم الاجتماعية ، أرضي ام أبى اصحابها ، واخذ ينفخ روحا تقدميا فيها جميعها .

— ٢ —

١ — يتبين مما ذكرناه آنفاً ، ان الذين اعتبروا اوغوست كونت مؤسساً لعلم الاجتماع ، لم يقولوا ذلك لزعمهم انه كان اول من درس الحادثات الاجتماعية ، بل انهم قالوا ذلك لزعمهم انه كان اول من نظر الى المجتمع ككل ، فاتخذه موضوعا لعلم مستقل قائم بنفسه .

لكننا نعتقد — بهذا الاعتبار — ان حق ابن خلدون بلقب « مؤسس علم الاجتماع » اقوى من حق كونت ؛ لانه كان قد فعل كل ذلك ، قبل ان يؤلف كونت دروسه في الفلسفة الاثباتية ، بمدة تزيد على اربعمائة وستين عاماً .

نحن نعتقد ان مقدمة ابن خلدون لم تكن تلمساً بسيطاً لعلم الاجتماع ، ولا تحدساً غامضاً عنه ؛ بل كانت محاولة ناجحة لاستحداث علم الاجتماع ، محاولة تستجمع جميع الشروط التي تخولنا حق تلقيبه بلقب « المؤسس » لهذا العلم .

٢ - نحن نعلم ان لقب المؤسس لعلم من العلوم ، لا يجوز ان يمنح لاي مفكر وعالم كان ، الا اذا تحققت في اجانه الشروط الجوهرية التالية :

أ)- يجب ان يكون العالم المذكور قد تصور موضوع العلم ، مستقلا عن مواضيع العلوم المعلومة ، وأن يكون قد اقتنع بان ذلك الموضوع يحتاج الى درس خاص .

ب)- يجب أن يكون قد اعتقد ان الحادثات المتعلقة بذلك الموضوع ، لم تكن من الامور التابعة للأهواء والصدف ، بل انها من الامور التي تحدث وتتكون تحت تأثير اسباب وعوامل معينة ، والتي تتعين تعيناً تاماً بالظروف والاسباب الموجبة لها ؛ وبتعبير أقصر : انها من الامور التي تتبع قانون السببية **Causalité** وتدخل في نطاق مبدأ التعين والحتمية **Déterminisme**

ج)- يجب أن يكون قد درس الموضوع دراسة وافية في ساحة لا بأس بها ، وتوصل الى اكتشاف بعض القوانين المتعلقة بها .

لا يشترط في التأسيس دراسة الموضوع بكامله ، أو اكتشاف قوانينه باجمها . لانّ ذلك يستحيل على شخص واحد ، حتى على رجال قرن واحد . فلو اشترط ذلك ، لما امكن تسمية اي مفكر كان باسم « المؤسس » لأي علم كان . لأن العلوم تتكون وتتقدم شيئاً فشيئاً ، بوجه عام ؛ حتى اننا نستطيع أن نقول : ان بناء العلم يعلو ويتوسع دائماً ، ولا يتم ابداً .

• ولهذا السبب ، ان تأسيس اي علم من العلوم لا يعني اكتشاف جميع حقائقه ، بل يعني اكتشاف قسم من حقائقه ، بعد فهم خصوصية موضوعه ، وادراك تبعية ذلك الموضوع لقانون السببية ومبدأ التعين والحتمية .

٣ - اذا انعمنا النظر في مقدمة ابن خلدون ، على ضوء هذه المبادىء والحقائق ، نضطر الى التسليم بان مؤلفها المفكر ، يجب ان يعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع :

اولا : — لقد قال ابن خلدون بوجوب اتخـاذ « الاجتماع الانساني » موضوعاً لعلم مستقل ، وسمى هذا العلم باسم « علم العمران » . وبما انه قصد من كلمة العمران الاجتماع بوجه عام ، — بدليل تعريفه للعمران بقوله : « هو التساكن والتنازل في مصر او حلة ، للانس بالعشير واقتضاء الحـاجات » (ص ٤١) — ، نستطيع ان نقول : انه سمى العلم المذكور باسم خاص ، ينطبق على موضوعه تمام الانطباق .

لقد قال ابن خلدون عدة مرات ، بان موضوع هذا العـلم هو « العمران البشري والاجتماع الانساني » ؛ وصرح بانه يختلف من علم الخطابة ومن علم السياسة ؛ واكد ضرورة اعتباره مستقلا عن سائر العلوم .

وقد قال : « اذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية ، يصلح ان يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب ان يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة ، علم من العلوم يخصه » (ص ٣٨) . وبما ان العمران البشري والاجتماع الانساني ، حقيقة قائمة بنفسها ، وجب ان يعتبر من خصائص علم خاص ، قائم بنفسه .

ابن خلدون عين مبلغ شمول هذا العلم ، بوضوح يثير الاعجاب : فانه ادخل « الملك والكسب والصنائع والعلوم » في نطاق موضوع العمران ، فاعتبرها كلها من جملة مباحث علم العمران .

فانه عندما ذكر هذا العلم في الديباجة ، قال :

« الكتاب الاول : في العمران ؛ وذكر ما يعرض فيـه من العوارض الذاتية ، من الملك والسلطان والكسب والصنائع والعلوم ، وما الى ذلك من العلل والأسباب » (ص ٦)

وكرر ذلك في عنوان الكتاب المذكور ، حيث قال :

« في طبيعة العمران في الخليقة ، وما يعرض فيها من البـدو والحضر ،

والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والأسباب » (ص ٣٥) .

كما قال ، في سياق الكلام :

« ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من احوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية » (ص ٤٠) .

يتبين من ذلك كله ، ان ابن خلدون ادرك تمام الادراك درجة شمول الموضوع الذي تصوره لعلم العمران ، اي علم الاجتماع .

ثانياً : — لقد اعتقد ابن خلدون تمام الاعتقاد ، بان الاحوال الاجتماعية تتأتى من « علل واسباب » ؛ وفهم ان هذه العلل والأسباب تعود في الدرجة الاولى الى « طبيعة العمران » ، وبتعبير آخر : الى «طبيعة الاجتماع » .

ان اعتقاد ابن خلدون في ذلك ، يظهر اولا من دلالة العبارات التي ذكرناها آنفاً : فانه يشير فيها بصراحة الى « العلل والأسباب » ، والى « الوجوه البرهانية » ، مما يدل دلالة واضحة على انه ادرك ان الحادثات الاجتماعية تابعة لعلل واسباب ، وان البحث فيها يجب ان يكون بوجوه برهانية .

ولكن اعتقاد ابن خلدون في هذا الامر ، يظهر بوضوح اكبر من ذلك ايضاً ، مما كتبه في معظم انحائه :

فانه يقول مثلا «للعمران طبائع في احواله» (ص ٦) ويبحث عن «طبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني » (ص ٩) ويشير الى « معرفة طبائع العمران » (ص ٣٧)

كما انه يكتب عدة مرات ، مثل هذه العبارات :

« يجب ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه

من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه » (ص ٣٧)

« فان كل حادث من الحوادث ، ذاتاً كان او فعلاً ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من احواله » (ص ٣٥ — ٣٦)

ان المؤرخ يجب ان يكون « عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها » (ص ٣٦)

« حكم الملك والسلطان ، انما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران » (ص ٢٢٤)

حينما يتكلم ابن خلدون عن الوظائف الخلافية ، ويميز بينها وبين الوظائف السلطانية ، يقول : « نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الانساني » (ص ٢٣٦)

« كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته ، انما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر » (ص ٢٣٦)

وقد استعمل ابن خلدون تعبير « طبيعة الملك » في عناوين فصول عديدة :

« ان من طبيعة الملك الانفراد بالمجد » (ص ١٦٦)

« ان من طبيعة الملك الترف » (ص ١٦٧)

و « ان من طبيعة الملك الدعة والسكون » (ص ١٦٧)

كما انه استعمل في عدة مواضع تعبير « طبيعة العمران » و « طبيعة العصبية » ؛ حتى انه اشار الى « طبائع الاكوان » و « طبيعة الوجود »

وزيادة على كل ذلك ، فقد صرح ابن خلدون في عدة فصول : ان الحوادث الاجتماعية لم تكن نتيجة اختيار ، بل انها نتيجة ضرورية لطبيعة الاجتماع .

فقد بدأ فصل انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة بقوله :

« اعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول » (ص ١٧٢)

كما قرر في هذا الفصل : ان « طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرفه للملك » (ص١٧٢)

وقد قال ، في فصل « انقلاب الخلافة الى الملك » :

« الملك غاية طبيعية للعصبية ، وليس وقوعه عنها باختيار ؛ انما هو بضرورة الوجود وترتيبه » (ص ٢٠٢)

كما قال في الفصل نفسه ، بعد استعراض ما حصل من الاختلاف في أمر الخلافة حتى عهد معاوية :

« ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ؛ ولم يكن لمعاوية ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه ؛ فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها » (ص ٢٠٥)

وقال ابن خلدون في الفصل الذي يقرر « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » :

« قد قدمنا العوامل المؤذنة بالهرم ، وأسبابه واحداً بعد واحد . وبينا انها تحدث للدولة بالطبع ، وانها كلها أمور طبيعية لها . واذا كان الهرم طبيعياً في الدولة ، كان حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعية ، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني . والهرم من الامراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها ، لما انه طبيعي ، والامور الطبيعية لا تتبدل » (ص٢٩٣—٢٩٤)

ان مقدمة ابن خلدون مملوءة بمثل هذه الكلمات والابحاث التي تدل دلالة قطعية ، على تفكيره الدائم في « طبيعة الاشياء » و « ضرورة الوجود » و « ترتيب الوجود » ؛ وعلى فهمه الواضح ا « طبيعية الحوادث الاجتماعية وضروريتها » ؛ وبتعبير أقصر : على قوة اعتقاده بتبعية الحوادث الاجتماعية لقانون السببية ومبدأ التعين والحتمية .

كان « مونتسكيو » قد عرف « القوانين » — في اواسط القرن الثامن

عشر — بقوله : « الروابط الضرورية التي تتأتى من طبيعة الاشياء » . وتعريفه هذا ، كان قد نال شهرة كبيرة . نحن نعتقد ان كل من ينعم النظر في الامثلة التي ذكرناها آنفاً ، يضطر الى التسليم بان ابن خلدون كان قد فكر في ذلك تفكيراً واضحاً ، قبل كتابة التعريف المذكور بقرون عديدة . كما نرى ان بعض تلك العبارات ، مما يجوز ذكره بين احسن الامثلة واوضح الادلة على حتمية الحوادث الاجتماعية .

ثالثاً : — لم يمر ابن خلدون في المقدمة على المبادىء والمواضيع المذكورة مراً سريعاً ، كما انه لم يكتبها كتابة عرضية ؛ بل انه عمل بتلك المبادىء عملاً متواصلا ، ودرس تلك المواضيع دراسة تفصيلية .

واذا صرفنا النظر عن بعض الفصول والابحاث التي تأتي في المقدمة بمثابة معلومات تمهيدية او استطرادية ، يمكننا ان نقول :

ان الباب الاول بمثابة فصول في الاجتماعيات العامة Sociologie Génerale

وان البابين الثاني والثالث ، يحتويان على الكثير من ابحاث الاجتماعيات السياسية Sociologie Politique

والباب الرابع بمثابة ابحاث في اجتماعيات الامصار SociologieUrbaine

واما الباب الخامس ، فهو في الاجتماعيات الاقتصادية Sociologie économique

والباب السادس يحتوي على ابحاث كثيرة في « الاجتماعيات الادبية » Sociologie morale

٤ — بناء على كل ما ذكرناه آنفاً ، نعتقد ان ابن خلدون يستحق لقب « مؤسس علم الاجتماع » كل الاستحقاق .

واذا لاحظنا انه فكر في كل ذلك ، وكتب كل ذلك ، قبل اوغوست كونت بمدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن ، . واذا تذكرنا في الوقت

نفسه بانه كان اقدم على كل ذلك، قبل تقدم علمي الفيزياء والكيمياء، فضلاً عن تأسس علم الحياة .. في القرن الرابع عشر، حين كان مفكرو أوروبا لا يزالون يتيهون في فيافي التفكير الكلامي الدرساني ... اضطررنا الى التسليم، بان عمله كان عملاً جباراً، ينم عن تفكير عبقري، يستحق كل تقدير واعجاب .

هذا ومما تجب ملاحظته بوجه خاص، ان ابن خلدون يتلقى «علم الاجتماع» بمعناه الشامل التام: لانه يعتبر الحياة السياسية والاقتصادية اوالصناعية والعلمية من مظاهر الحياة الاجتماعية، وينظر الى الابحاث المتعلقة بها كفروع لعلم الاجتماع .

ان موقف ابن خلدون من هذه القضية يرفعه مباشرة الى مصاف علماء الاجتماع الذين نبغوا في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن الحاضر

هامش :

نود ان نلفت الانظار الى تعبير « العوارض الذاتية » التي استعملها ابن خلدون عدة مرات، ولا سيما خلال تحديد موضوع علم الاجتماع : « ما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية» . . « الحقيقة المتعقلة . . وما يعرض لها من العوارض لذاتها . . »

ان قصد ابن خلدون من هذا التعبير يبدو غامضاً، ومع هذا يتضح تماماً من فقرة كتبها في فصل العلوم الهندسية، حيث قال: « هذا العلم هو النظر في المقادير . وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية، مثل : ان كل مثلث فزواياه مثل قائمتين، ومثل : ان كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه، ولو خرجا الى غير نهاية، ومثل : ان كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان، ومثل: ان الاربعة مقادير المتناسبة، ضرب الاول منها في الثالث، كضرب الثاني في الرابع، وامثال ذلك . . . (ص ٤٨٥)

يتبين من هذه الفقرات بكل وضوح، ان ابن خلدون يعني من تعبير« العوارض الذاتية » ما نعنيه نحن الآن من كلمات « الخواص والقوانين » في اصطلاحاتنا العلمية العصرية .

مقدمة ابن خلدون

في نظر

علماء الغرب

ان مقدمة ابن خلدون لم تثر اهتمام المستشرقين ، الا بعد العقد الثاني من القرن التاسع عشر ؛ ولم تخرج من ساحة الاستشراق فتدخل ساحة ابحاث العلماء ، الا بعد العقد السابع من القرن المذكور .

في الواقع انها لم تبق مجهولة لدى المستشرقين حتى ذلك التاريخ ؛ فان « دربلو » D'Herbelot في اواخر القرن السابع عشر ، وسيلفستر دوساسي De Sacy في اوائل القرن التاسع عشر ، كانا كتبا بعض المعلومات عن ابن خلدون ، ونشرا بعض المقتطفات من مقدمته . غير ان اسم ابن خلدون لم يبرز بروزاً كافياً من بين اسماء الالوف من مؤلفي العرب الذين كانت تمر امام انظار المستشرقين ؛ كما ان المقدمة لم تبرز البروز الذي تستحقه من بين عشرات الالوف من المؤلفات العربية التي كانت تسترعي دراساتهم ومطالعاتهم . فكل ما كتبه المومى اليهما لم يكف لتبريز اهمية المقدمة ، ولاظهار طرافة ابن خلدون .

ان هذا « التبريز » لم يتم الا بعد نشريات هامر Hammer وشولتز Schulz .

فقد نشر « هامر » اولا رسالة بالالمانية عن بعض النواحي من تاريخ الاسلام ، اشار فيها الى بعض آراء ابن خلدون ، ولقبه بلقب « مونتسكيو العرب » . وبعد ذلك نشر مقالا في المجلة الاسيوية Journal asiatique باللغة الفرنسية — سنة ١٨٢٢ — عن ابن خلدون ، استلفت به انظار

المستشرقين اليها قائلا :

« ان اصابة المحاكمة وسلامة النقد اللتين تسودان المقدمة ، تبهر انظار كل من يطالعها ».

واضاف الى ذلك ما يلي :

« قلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ، ما يستحق الترجمة ، — ترجمة تامة — بقدر تأليف ابن خلدون هذا »

كان هامر يشتغل عند ذاك بجمع الوثائق اللازمة لكتابة تاريخه الكبير عن الدولة العثمانية ، على اساس مقابلة المصادر الشرقية بالمصادر الغربية ؛ وكان يخالط لذلك رجال الدولة العثمانية في عاصمتها ، ويراجع المخطوطات المخزونة في مكتباتها . وقد لاحظ خلال ذلك، ان مقدمة ابن خلدون تقرأ هنالك بشغف عظيم ، ولا سيما في ترجمتها التركية . فكتب في مقاله المذكور ما يلي :

« ان مقدمة ابن خلدون من اهم المؤلفات المنتشرة والمشتهرة في عاصمة السلطنة العثمانية ؛ وهي مما يطالعه جميع رجال الدولة والوزراء ، وامراء الاروام ، والتراجمة المثقفين المستخدمين في المصالح المختلفة » .

وتأييداً لرأيه في اهمية هذه المقدمة ، نشر « هامر » عناوين الفصول التي تؤلف الابواب الخمسة الاولى منها ؛ واظهر اسفه الشديد على عدم عثوره على بابها السادس* ، لعلمه بان هذا الباب كان من اهم المصادر التي استقى منها « حاجي خليفة » المعلومات الكتبية التي دونها في « كشف الظنون ».

ولم يمض مدة طويلة على انتشار مقالة هامر ، حتى عقب عليها « غارسن دوتاسي » Garcin de Tassy بمقالة ، ذكر فيها انه وجد في المكتبة الملكية

* من المعلوم ان بيري زاده كان ترجم الابواب الخمسة الاولى من المقدمة ، دون الباب السادس .

في باريس نسخة كاملة من مقدمة ابن خلدون ، ونشر عناوين الفصول التي تؤلف الباب السادس ، اتماماً لما كان نشره هامر .

ثم قام شولتز – سنة ١٨٢٥ – بدعاية قوية لمقدمة ابن خلدون : نشر في المجلة الاسيوية مقالا « حول المؤلف التاريخي الانتقادي الكبير » لابن خلدون ، دعا فيه الى طبع المقدمة وترجمتها بكاملها .

انتقد شولتز الخطة التي كان يسير عليها المستشرقون اذ ذاك ، قائلا :

« انهم يهتمون بالشعراء بوجه خاص ، ويهملون المؤرخين والمفكرين . ان اتجاههم توجه إهتماماً متساويا نحو اسخف الآثار واهم الاخبار ؛ فلا تميز كثيراً بين الاسطورة التي لا تفيد شيئاً ، وبين الفلسفة التي تستحق انتباه جميع الذين ينزعون الى التعمق والتأمل »

ثم نقل شولتز البحث الى اهتمام الاوروبيين بالادب اللاتيني في عصر الانبعاث ، فقال : « لا شك في ان اجدادنا لو كانوا حصروا اهتمامهم بغزليات الادب اللاتيني ، من غير ان يطلعونا على كتابات مفكريهم ومؤرخيهم ، لظلت معرفتنا عن الادب المذكور ناقصة جداً ، وفكرتنا عنه مغلوطة تماماً . ان موقفنا تجاه الادب العربي الآن لا يختلف عن ذلك ابداً . »

« ولاجل ان نوصل الناس الى حالة تساعدهم على تقدير عبقرية العرب الخالدة ، ولاجل ان نعرفهم ذهنيــة هذا الشعب الذي فتــح العالم وحفظ العلوم .. اعتقد بانه يجب علينا ان نعمل شيئاً غير تكرار اطــلال المعلقات ومبالغات المتنبي ، تكراراً لا يعرف الانقطاع » .

ثم عقب شولتز على كل ذلك بالعبارة التالية :

« انني كتبت هذه المطالعات والملاحظات ، تحت تأثير كتاب مخطوط طالعته اخيراً ، واسفت جداً لانني لم اره مطبوعاً ومترجماً ترجمة تامة » .

ان كتابة شولتز هذه وجدت صدى عميقاً بين المستشرقين ؛ وحملتهم على

نقل وترجمة بعض فصول المقدمة

ولكن نسخ المقدمة المخطوطة المعلومة عندئذ كانت محدودة، ولذلك لم تنشط هذه الحركة بالسرعة الكافيـه ؛ الى ان أقدم المستشرق الفرنسي كاتر مير Quatremère على طبع المقدمة في ثلاثة مجلدات سنة ١٨٥٨. ان المستشرق المشار اليه – بعد ان انجز طبع المقدمة – شرع في ترجمتها ايضاً، ولكنه مات قبل ان يتقدم فيها كثيراً. فاخذ البارون دوسلان De Slane على عاتقه هذه المهمة، وانجزها بسرعة ؛ فطبع الترجمة – مع مقدمة طويلة، وشروح وتعليقات كثيرة – في ثلاثة مجلدات : ظهر الاول منها سنة ١٨٦٢، والاخير سنة ١٨٦٨

ان هذه الترجمة اخرجت مقدمة ابن خلدون من دائرة اطلاع المستشرقين المحدودة، ووضعتها في متناول العلماء والمفكرين.

ان المقدمة لم تقدر حق قدرها الا من جراء الابحاث التي نشرت بعد ظهور ترجمتها الفرنسية. لانها كانت قد ظلت حتى ذلك الحين محصورة في نطاق ابحاث المستشرقين الملمين باللغة العربية الماماً تاماً، وهؤلاء لم يكونوا بطبيعة الحال، في وضع يساعدهم على تقدير اهمية مباحثها حق التقدير. ولاسيما واهم اقسام المقدمة واطرف مباحثها يتعلق بعلم الاجتماع ؛ وهذا العلم كان عندئذ في بدء تكوينه، ومسائله كانت لا تزال خارجة وبعيدة عن اطلاع المستشرقين، بوجه عام. ولهذا السبب، نستطيع ان نقول : أن البارون دوسلان خدم ذكرى ابن خلدون خدمة لا تقدر بثمن، باقدامه على ترجمة المقدمة بتمامها.

ان انتشار ترجمة المقدمة اثرت في العلماء والمفكرين الذين اطلعوا عليها تأثيراً عميقاً، وولدت في نفوسهم اعجاباً شديداً بعبقرية هذا المفكر العربي

العظيم ، الذي كان قد سبق الكثيرين من بحاثة الغرب الى الكثير من الآراء والنظريات القيّمة ؛ حتى ان هذا الاعجاب وصل عند بعضهم الى درجة الاندهاش .

***

بعد انتشار ترجمة المقدمة ، صار علماء الاقتصاد والتاريخ والاجتماع يطلعون على آراء ابن خلدون ، ويلفتون الانظار الى ما يجدون بينها من النظرات القيمة ، حول بعض المسائل التي لم يفرغوا هم من درسها وبحثها الا في المدة الاخيرة .

فقد لاحظوا بدهشة كبيرة ان المعلومات التي كانت مقررة في تاريخ العلوم المذكورة تحتاج الى تبديل وتحوير ، على ضوء الحقائق التي وجدوها في مقدمة ابن خلدون :

كانوا يزعمون قبلًا ، ان « فيكو » هو اول من فكر في فلسفة التاريخ ؛ ولكنهم علموا بعدئذ ، ان ابن خلدون كان قد فعل ذلك — في مقدمته — قبل فيكو بمدة تزيد على ثلاثة قرون ونصف قرن .

وكانوا يزعمون قبلا ، ان اوغوست كونت ، هو الذي أسس علم الاجتماع على أسس مستقلة علمية ؛ ولكنهم علموا بعدئذ ، ان ابن خلدون قد سبق كونت الى ذلك ، قبل مدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن .

وقد وجدوا ان كثيراً من الآراء والمبادىء التي قال بها علماء الاقتصاد ومفكروا الاجتماع — مثل جان باتيست ساي، وكارلماركس وباكونين — في أواسط القرن التاسع عشر ، كانت مسطورة في المقدمة التي كتبها ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، تارة في حالة بذور وفسائل صغيرة ، وطوراً في حالة أغراس نامية كاملة .

ولذلك ، نجد ان مطالعة مقدمة ابن خلدون ، صارت تبهر أنظار العلماء

المدققين ، وتحملهم على اظهار اعجابهم بها في مقالات ، أو رسائل او كتب ينشرونها ...

***

اننا نستطيع ان نقسم ما كتبه الغربيون عن ابن خلدون ومقدمة ابن خلدون ، الى ثلاثة أنواع أساسية :

أ) — الدراسات التي تستهدف تحليل وعرض آراء ابن خلدون عرضاً مباشراً ، على شكل كتاب قائم بنفسه ، أو في مقالة خاصة في مجلة علمية .

ب) — الابحاث التي تخصص لابن خلدون ولمقدمة ابن خلدون ، في الكتب الباحثة عن الفلسفة الاسلامية ، او تاريخ البلاد الاسلامية ، او تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين بوجه عام .

ج) — الابحاث الواردة عن آراء ابن خلدون ونظرياته في الكتب العلمية العامة ، عن التاريخ او الاقتصاد أو الاجتماع ، أو عن تاريخ هذه العلوم .

لا حاجة الى البيان ان الابحاث المدونة في النوع الاول من الكتابات والتأليفات ، تكون أكثر أهمية من غيرها ؛ لانها تكون بطبيعتها ، أكثر توسعاً ، وأعمق تحليلا ، وأدق بحثا ، لاختصاصها بدراسة المقدمة بهيأتها المجموعة ، أو من ناحية من نواحيها المختلفة .

غير ان ما يكتب عن المقدمة في النوع الثالث من الكتب ، يكون أكثر قيمة منها كلها ؛ لانها تعين منزلة ابن خلدون في العلم وتاريخ العلم ، بصورة أعم وأتم من غيرها .

ونستطيع أن نقول : ان ابن خلدون لا يأخذ المكانة التي يستحقها في تاريخ العلوم والأفكار ، الا بالدخول في مباحث هذا النوع من الكتب والدراسات العامة . وذلك لان مؤلفات النوع الاول لا تخرج كثيراً عن

نطاق مطالعات الاختصاصيين ؛ واما مـا يكتب في النوع الثالث من المؤلفات ، فهي التي تنتشر بين المفكرين والمثقفين بوجه عام .

انني اعتقد ان ابن خلدون صار موضع عناية لا بأس بها ، في النوع الاول والثاني من المؤلفات ؛ ولكنه لم ينل بعـد ما يستحقه من العناية في النوع الثالث منها .

* * *

ان أهم نماذج النوع الاول من المؤلفات المتعلقة بابن خلدون ؛ هي : الدراسات الخاصـة التي نشرها (شميت) N. Shmidt و (روزنتال) Rosenthal ، و (فون كريمر) A. von Kremer و (ايفين) Lewine و (بوتول) G.Bouthoul و (غابرييلي) Gabrieli في اللغات الانكليزية والالمانية والروسية والفرنسية والايطاليـة ؛ ثم المقالات الخاصة التي كتبها ونشرها (رينه مونيه) R. Maunier و (كولوزيو) Colosio و (فريرو) Ferreiro وغومبلوفيتش Gumplovitz في اللغات المذكورة

واهم نماذج النوع الثاني هو مـا كتبه عن ابن خلدون (كارادوفو) Carra de Vaux في كتابه « مفكرو الاسلام » ، و (دوبوير) De Boer في تأليفـه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، و (ريختر) G. Richter في كتابه « مؤرخو العرب » ، و (كليمان هوآر) Cl. Huart في كتـابه « الادب العربي » ، و (نيكلسون) Nicholson في « تاريخ العرب الادبي » ، و (غوتيه) Gautier في كتابه عن « العصور المظلمة في المغرب » و (فور — بيكه) G. Faure - Biguet في « تاريخ افريقيا الشرقية في عهد الحكم الاسلامي » .

واما اهم نماذج النوع الثالث ، فهو : ما كتبه (فلينت) R. Flint في كتابه عن « تاريخ فلسفة التاريخ » ، و (فارد) F. L. Vard في تأليفـه

« علم الاجتماع النظري » ، و (رابابور Ch. Rappaport) في كتابه « فلسفة التاريخ ، كعلم التطور » ، و (ره نه مونيه René Maunier) في كتابه « المدخل الى علم الاجتماع » ، و (توينبي Toynbee) في مؤلفه الكبير « دراسة في التاريخ » .

أنا لا اود ان استعرض وألخص كل ما جاء عن ابن خلدون في هذه المؤلفات المتنوعة ، بل اكتفي بذكر أبرز النماذج من الكلمات التي كتبت في هذا الصدد ، في الانواع الثلاثة الآنفة الذكر ، لتعيين منزلته في تاريخ علمي التاريخ والاجتماع :

* * *

أ) – لقد كتب العالم الاجتماعي « لودويك غومبلوفيتش » بحثاً هاماً عن نظريات ابن خلدون ، بعنوان « مفكر اجتماعي عربي ، في القرن الرابع عشر » ، قال فيه فيما قاله – بعد ان اشار الى ان ابن خلدون لم يُعرف الا قليلا – :

« ان ابن خلدون يجوز أن يعتبر مفكراً عصرياً بكل معنى الكلمة ، من وجوه عديدة ...

« انه لم يقع في الخطأ الذي وقع فيه مفكرو القرن الثامن عشر في صدد تقرير منشأ الفروق التي تشاهد بين الاقوام ...

« ... انه درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادىء رزين ، وأبدى في هذا الموضوع ، آراء عميقة جداً ليس قبل (اوغوست كونت) فحسب ، بل قبل (فيكو) ايضاً .

« ... وفي الحقيقة ان ما كتبه ابن خلدون ، هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع »

ب) – لقد نشر (استفانو كولوزيو) في « مجلة العالم الاسلامي » الفرنسية

— سنة ١٩١٤ — دراسة عن ابن خلدون قال فيها في جملة ما قاله * :

« ليس لاحد ان ينكر ان ابن خلدون اكتشف مناطق مجهولة في عالم الاجتماع ...

« انه سبق مكيافللي ومونتسكيو وفيكو الى وضع علم جديد ، هو النقد التاريخي ...

« ان مبدأ الحتمية الاجتماعية Determinisme مما يعود الفخر في تقريره الى ابن خلدون ، قبل رجال الفلسفة الاثباتية Positivisme وعلماء النفس بقرون متطاولة ...

« ان المؤرخ المغربي العظيم اكتشف مبادىء العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي ، قبل كونسيدران ، وماركس ، وباكونين بخمسة قرون ...

« اذا كانت نظريات ابن خلدون في حياة المجتمع المعقدة تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ ، فان ما يعزوه من شأن كبير الى دور العمل والملاكة والاجرة ، تجعله اماماً وسلفاً لاقتصاديي هذا العصر ... »

ج)—يذكر كولوزيو في خلال أبحاثه هذه ، ما قاله المؤرخ (عماري)—الذي اشتهر بدراسة تاريخ العهد العربي الاسلامي في صقلية — :

« ان ابن خلدون قد سبق أفذاذ الدنيا الى فلسفة التاريخ ، والكلام عليها . ولي ان أقول : انه لم يشق أحد منهم له غباراً » .

د) — لقد نشر (ناتانيل شميت) الاستاذ في جامعة كورنيل في اميركا — سنة ١٩٣٠ — كتاباً بعنوان « ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف » ؛ استعرض وحلل فيه آراء ابن خلدون بكل تفصيل ؛ واشترك مع القائلين

* لقد عرب الاستاذ عمر فاخوري هذه الدراسة ، ونشرها في رسالته « آراء غربية في مسائل شرقية » المطبوعة بدمشق سنة ١٩٢٥ .

بانه يجب أن يعتبر مؤسساً لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع ؛ وقال في جملة ما قاله :

ان ابن خلدون اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته ؛ وانه فيلسوف مثل اوغوست كونت ، وتوماس بكل ، وهربرت اسبنسر ؛ وانه تقدم في علم الاجتماع ، الى حدود لم يصل اليها كونت نفسه — في النصف الاول من القرن التاسع عشر —

وزيادة على كل ذلك قال شميت : ان المفكرين الذين وضعوا اسس علم الاجتماع من جديد ، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها ، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها والطرائق التي كان قد أوجدها ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة ، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلا .

ه) — لقد خصص المستشرق (كارادوفو) في المجلد الاول من كتابه « مفكرو الاسلام » بحثاً مطولا لابن خلدون ؛ نذكر منه الكلمات التالية :

« ان نزعة الاهتمام بالبحث — في كل شيء — عن تاريخ النشوء والتطور وأسباب الحدوث والتقدم ، تضع ابن خلدون — كاتب القرن الرابع عشر — في مصاف أرقى العقليات في أوروبا الحالية » .

و) — لقد خصص (غوتيه) الاستاذ في جامعة الجزائر ، فصلاً طويلا لابن خلدون في الكتاب الذي نشره عن « العصور المظلمة في المغرب » . مع ان الاستاذ المومى اليه يظهر في كتابه هذا بعض البعد عن الحياد العلمي ، — مما أدى به الى سوء فهم بعض أقسام المقدمة — انه يعجب بابن خلدون اعجاباً شديداً ، فيقول :

« المغرب الذي لم يكن غنياً بالرجال العظام ، يكاد يملك بضعة أسماء نستطيع أن نضعها في مصاف اسم ابن خلدون : مثل اسم حنيبعل **Annibal**

او القديس اوغسطين St. Augustin

« في الحقيقة ان المكان اللائق لهـذا المفكر في ذاكرة البشرية ، هو صف امثال هؤلاء العظام . ومع الاسف فانه لم يوضع بعد في ذلك المكان : لان الذين يعرفونه لا يزالون قلائل .

« ان هـذا المجد الدفين ، يجب ان يبعث ، على الاقل عنـدنا ، نحن الافرنسيين .. »

ز) - لقد كتب الاستاذ (فارد) Vard الاميركي ، في كتابه « علم الاجتماع النظري » ، في بحث مبدأ التعين والحتمية في الحياة الاجتماعية Déterminisme ، العبارات التالية :

« كانوا يظنون ان اول من قال وبشر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية ، هو مونتسكيو او فيكو . في حين ان ابن خلدون ، كان قـد قال بذلك واظهر تبعية المجتمعات لقوانين ثابتة - قبل هؤلاء بمدة طويلة ، في القرن الرابع عشر ، حينما كان الغرب مستسلماً للفلسفة الدرسانية والكلامية Scholastique استسلاماً تاماً » .

ح) - لقد كتب الاستاذ (روبرت فلينت) الانكليزي في كتابه « تاريخ فلسفة التاريخ » فصلا عن ابن خلدون ، (كما ذكرنا ذلك ، في بحثنـا عن فلسفة التاريخ ، في الصفحة ١١٤ من هذا الكتاب) قال فيه ، في جملة ماقاله :

« من وجهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ ، يتحلى الادب العربي باسم من المع الاسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى ، يستطيع ان يقدم اسماً يضاهي في لمعانـه ذلك الاسم . ان اول كاتب بحث في التاريخ ، كموضوع علم خاص ، هو ابن خلدون . »

ط) - خصص « ديبور » *De Boer* - الاستاذ بجامعة امستردام - بحثاً

لابن خلدون ، في خاتمة الكتاب الذي ألفه عن « تاريخ الفلسفة في الاسلام »
وكتب في هذا الصدد ما يلي(*) :

« يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها ابن خلدون كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر . على ان القدماء لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق . فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة ، جميلة الاسلوب ، ولكنهم لم يورثونا التاريخ علما من العلوم يقوم على اساس فلسفي . فمثلا كانوا يعللون عدم بلوغ الانسانية منذ زمن بعيد درجة اعلى مما بلغته في المدنية ، بالاستناد الى حوادث أولية ، كالزلازل والطوفان ونحوها ؛ ومن جهة اخرى ، كانت الفلسفة المسيحية تعتبر التاريخ بوقائعه تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الارض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانساني وبين علله القريبة ، مع حسن الادراك لمسائل البحث وتقريرها بالادلة المقنعة ...

« ... وابن خلدون اذ عهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير الا لمسائله الكبرى ولا ينوه بموضوعه ومنهجه الا بالاجمال . وهو يرجو أن يأتي من بعده ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة ، معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين .

« ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ، ولكنها لم تتحقق على أيدي المسلمين . وكما انه لم يسبق الى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من يخلفه في ابحاثه . ومع هذا فان كتابه أثر في الشرق زماناً طويلا ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك اوروبا وساستها ، منذ القرن الخامس عشر ، كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج في كتبه »

(*) نقل الكتاب المذكور الى العربية ، بقلم الاستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وطبع في القاهرة سنة ١٩٣٨

ي) – ان احدث واشمل الدراسات التي كتبت عن فلسفة التاريخ، ربما كانت المجلدات التي نشرها (توينبي) الاستاذ في جامعة اكسفورد ، بعنوان « دراسة في التاريخ » . يقع هذا المؤلف في ستة مجلدات ،وقد نشر السادس منها سنة ١٩٣٩ .

يذكر توينبي في هذه المجلدات ابن خلدون عدة مرات ، ويشير الى آرائه ونظرياته في اكثر من عشرة مواضع ، ويخص بعضها احياناً بعدة صفحات .

يعد « توينبي » ابن خلدون من العباقرة ؛ ويرى في مقدمتـه دلائل ساطعـة على « سعة النظر ، وعمـق البحث ، وقوة التفكير » ويتـجلى اعجاباً بها .

انه لا يغفل عن النواقص الموجودة في المقدمة،ولا سيما من وجهة انطباق احكامها على المجتمعات الغربية ، وتواريخ الامم الاوروبية . غير انه يعزو هذه النواقص الى الظروف الخاصة التي نشأ فيها ابن خلدون ، والشواهـد والوقائع التاريخية التي اطلع عليها في تلك الظروف . ويقول ، تأييداً لهـذا التعليل : «لوان فيلسوفاً سياسياً قادراً على تفهم آراء ابن خلدون قدظهر في العالم المسيحي الغربي، في اي وقت خلال القرون الاربعة الاولى من تاريخنا الغربي – لوجد ذلك العبقري الوهمي بكل تأكيد في آراء ابن خلدون تفسيراً فلسفياً مرضيـاً لكل الشواهد والوقائع التاريخية التي كانت في متناول العقول الغربية في تلك الحقبة »

وبعد شرح الوقائع التي كانت قد حدثت عندئـذ ، يضيف توينبي الى ذلك ما يلي :

« وفي سياق هذا الكلام ، يجب أن نتذكر القاعدة التي اتخذناها نقطة ابتداء في دراستنا للتاريخ هذه : القاعدة التي تنص على ان كل تفكير تاريخي هو حتماً نسبي ، تابع لظروف زمان ومكان المفكر . هذا هو قانون

الطبيعة البشرية ، الذي لا يمكن لاي عبقري بشري أن يستثنى منه »

وعندما يشير توينبي الى ان ابن خلدون كتب المقدمة خلال خلوته في قلعةابن سلامة، بعد اعتزاله الحياة السياسية،يلمّح الى ما يحدث في الشرانق ، فيقول :

« ان رجل الاعمال الزائل ، عاد الى الظهور من عزلته ، وقد تغير شكله نهائياًالى شكل الفيلسوف الخالد الذي لا يزال فكره يعيش في عقل كل من يطالع المقدمة »

وفي الاخير ، يصدر توينبي على عمل ابن‌خلدون ، هذا الحكم‌الثمين :

« ان ابن خلدون —في المقدمة التي كتبهاالتاريخهالعام—قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه ، خلقه أي عقل في أي زمان ومكان ..»



القسم الثالث

آراء ابن خلدون ونظرياته

موضوع التاريخ ومهمة المؤرخ

— ١ —

١ — يقرر ابن خلدون رأيه الخاص في موضوع التاريخ وحقيقته في بدء الكتاب الاول ، بالعبارات التالية :

« حقيقة التاريخ : انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال ، مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال » (ص ٣٥) .

يظهر من ذلك ، ان موضوع التاريخ في نظر ابن خلدون واسع جداً ؛ وهو لا ينحصر بما حدث من الفتوحات والحروب ، وما توالى من الدول والملوك ، في الازمنة الغابرة ؛ بل يشمل كل ما حدث من التحول في الحياة الاجتماعية — على اختلاف مظاهرها — ، وفي المؤسسات الاجتماعية — على اختلاف انواعها — ؛ فان الاخبار المتعلقة بالاحوال الاقتصادية والصنائع والعلوم ايضاً تدخل في نطاق موضوع التاريخ .

ابن خلدون ، يتفوق بنظرته هذه على جميع المؤرخين الذين سبقوه في الشرق والغرب ، بوجه عام ؛ وعلى جميع الذين أتوا بعده خلال أربعة قرون ، على اقل تقدير .

ومن المعلوم ان هذه النظرة الشاملة والمتوسعة في موضوع التاريخ ، من النظرات الخاصة بما يسمى عادة باسم « تاريخ الحضارة » ؛ وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى ان يعتبروا ابن خلدون « أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة » بمعناها الشامل .

٢ ــ يلاحظ ابن خلدون ان التاريخ مما يشغف به الخواص والعوام على حد سواء ؛ لان كل الناس يتشوقون الى معرفة اخبار الماضي ، ويهتمون بابحاث التاريخ ، ويتكلمون فيها . غير انه يجد فرقاً عظيماً بين مفهوم التاريخ الدارج وبين مفهومه الحقيقي ، ويوضح هذا الفرق في الديباجة ، بالعبارات التالية – بالاسلوب المسجع الذي تختص به الديباجة المذكورة – :

« ان فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الامم والاجيال ، وتشد اليه الركائب والرحال ، وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال ، وتتنافس فيه الملوك والاقيال .

« اذ هو في ظاهره : لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، والسوابق من القرون الاول ، تنمو فيها الاقوال ، وتضرب فيها الامثال ، وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال .

« وفي باطنه : نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك اصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بان يعد في علومها وخليق . . . » (ص ٣ – ٤)

٣ – ان النظر الى التاريخ بهذا المنهج المدقق الشامل ، يحتم على المؤرخ القيام بمهام وابحاث شاقة بطبيعة الحال .

ان هذه المهام تحوم – في رأي ابن خلدون – حول ما يقتضيه الامران الاساسيان التاليان : تمحيص الاخبار ، وتعليل الوقائع .

تمحيص الاخبار : لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب فيها ، وللتأكد من مطابقتها للوقائع ؛

تعليل الوقائع : لمعرفة كيفية حدوثها ، واسباب تراحها وتعاقبها .

ان من يهمل هاتين المهمتين ، مكتفياً بنقل الاخبار – من غير ان يهتم بتمحيصها – ، وبسرد الوقائع – من غير ان يستقصي عللها ــ ، لا يستحق ان يعتبر مؤرخاً ، بالمعنى الذي يقصده ابن خلدون .

فان الذين يستحقون هذا الاسم — على الرغم مما في مؤلفاتهم من المطعن والمغمز — قليلون جداً، انهم « لا يكادون يتجاوزون عدد الانامل وحركات العوامل » (ص ٤) واما البقيـة فهم من « الهمل الذين ليس يعتبر لهم مقال » (ص ٥).

ينتقد ابن خلدون هؤلاء المؤرخين بشدة متناهية، وينعتهم بأقسى النعوت، مثل « بليد الطبع والعقل » (ص ٥) ويرى ان فن التاريخ صار على ايدي هؤلاء « واهياً ومختلطاً »، واصبح « انتحاله مجهلة » (ص ٢٨).

ولهذا السبب، يرى ابن خلدون لزوماً لسلوك مسلك جديد في كتـابة التاريخ؛ ويشرح — بفخر وزهو — الخطة التي ابتكرها هو، لهذا الغرض:

— ٢ —

فأول الواجبات التي تترتب على المؤرخ — اذن — هو تمحيص الاخبـار التي يقرأها في الكتب او يسمعها من الرواة.

ذلك لان « الغلط والوهم، نسيب للاخبار وخليل » (ص ٤)؛ ولأن الاخبار والحكايات « مظنة الكذب ومطية الهذر » (ص ١٠)؛ ولأن « الكذب متطرق للخبر بطبيعته » (ص ٣٥).

فيجب على المؤرخ ان يتجنب الغلط والوهم، وان يميز الكذب من الصدق في الاخبار.

ولكن، ما السبيل الذي يجب ان يسلكه، للوصول الى هذا الهدف؟

من البديهي، ان تقرير ذلك يتطلب — قبل كل شيء — تعيين أنواع الاغلاط والاوهام والاكاذيب التي تتطرق عادة الى الاخبـار، ثم استجلاء الاسباب الداعية الى كل نوع منها.

ابن خلدون، ينعم النظر في كل ذلك في عدة مواضع من المقدمة؛ ويتوسع فيها بوجه خاص، في مدخل الكتاب الاول، حيث يقول — بعد

تعيين موضوع التاريخ – ما يلي :

« ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته ، وله اسباب تقتضيه

(١) – « فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت في حالة الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه . واذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة ، قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله .

(٢) – « ومن الاسباب الداعية الى الكذب في الاخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح .

(٣) – « ومنها الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه ، فيقع في الكذب .

(٤) – « ومنها توهم الصدق ، وهو كثير ، وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين .

(٥) ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع ، لاجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها . وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه .

(٦) – « ومنها تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح ، وتحسين الاحوال ، واشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقته فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ، ولا متنافسين في اهلها .

(٧) – « ومن الاسباب المقتضية له ايضاً ، – وهي سابقة على كل ما تقدم – ، الجهل بطبائع الاحوال في العمران . فان كل حادث من الحوادث ، ذاتاً كان او فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من احواله . فاذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها ، اعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب . وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض» (ص ٣٥ – ٣٦)

(يذكر ابن خلدون هذه الاسباب على التوالي ، من غير ان يرقمها . ونحن اضطررنا الى ترقيمها ، تسهيلا لدرسها) .

يلاحظ اولا ان بعض الامور التي يذكرها ابن خلدون في هذه الفقرات، من نوع الغلط والوهم « اللاقصدي » ؛ وبعضها من نوع التلبيس والكذب « القصدي » ، بالمعنى الذي يفهم عادة من كلمة الكذب ؛ وبعضها من نوع « عدم التمييز » ، من جراء عدم التفكير او الجهل او الانخداع . والمؤلف قد ميز هذه الانواع بعضها من بعض ، غير انه ذكرها تحت اسم عـام ، وهو « الكذب » . اعني ، انه استعمل هذا الاسم للدلالة على كل ما هو مخالف للواقع ، سواء أنتجت هذه المخالفة من كذب المخبر وتلبيسه ، ام من توهمه وغلطه ، ام من جهله وانخداعه .

كما يلاحظ ان ابن خلدون قد اوضح بعض هذه القضايا توضيحاً تامـاً ، وشرحها شرحاً وافيا ؛ غير انه التزم الاجمال في بعضها ، اجمالا يحوجهـا الى الشرح والتفصيل تارة ، ويعرضها للغموض والالتباس طوراً :

ان السبب الاول : — وهو التشيعات للآراء والمذاهب — واضح تماماً ، ومشروح شرحاً جيداً . والفقرات التي تشرحه تتضمن ملاحظات نفسيـة دقيقة ؛ وهي تبين كيف ان محاكمات المرء تتأثر من « الآراء » التي تكون قد سبقت الى ذهنه ؛ وكيف ان الآراء المنتشرة في حلقات المجتمع — على شكل نحلة او مذهب — ، توجه اذهان الافراد الى بعض الاتجاهات ، وتؤثر بذلك على ملاحظاتهم ومحاكماتهم تأثيراً شديداً ؛ كما ان هذه الفقرات تشير — ضمناً — الى وجوب الحياد في تدوين التاريخ وانتقاده .

واما السبب الثاني : — فبعكس ذلك — لم يكن مشروحاً شرحـاً وافياً . ومع ذلك ،فان قضية « التعديل والتجريح » المذكورة في هذه الفقرة تدل على ان المقصود منها ، هو « الخطأ الذي قد يقع فيه المرء من جراء ثقته بالناقل والراوي » . لان الراوي قد يكون كاذباً ودساساً فيما يرويه ؛ فاذا وثق المرء به ، يكون قد تلقى الكذب منه ، ونقله الى غيره ، من حيث لا

يقصد ولا يدري. ولكي يتجنب المؤرخ مثل هذه الاخطاء، يجب ألا يقبل اية رواية كانت، قبل ان يتأكد من عدالة رواتها وأمانتهم في القول وسلامتهم من الكذب؛ وذلك، عن طريقة البحث والنقد التي سماها علماء التفسير والحديث باسم «التعديل والتجريح».

والسبب الثالث: — ايضاً ينطوي على ملاحظة نفسية صائبة، مثل السبب الاول؛ ومع هذا يحتاج الى بعض التفصيل والتوضيح: قد يكون الناقل صادقاً في نقله، ومع ذلك مخطئاً في فهمه. اذ من الممكن أن يكون قد نقل ما عاينه وما سمعه، بكل امانة ومن غير تحريف؛ ولكنه قد لا يفهم ما سمعه حق الفهم، وقد لا يلاحظ ما شاهده تمام الملاحظة؛ فقد يتوهم بعض الامور، وقد يهيم في وادي التخمينات؛ وفي الاخير قد يخلط بين مشهوداته ومسموعاته وبين ظنونه وتخميناته؛ فاذا نقل وروى، يكون قد نقل وروى ما يخالف الواقع، مع انه لم يتقصد الخروج عن جادة الصدق والامانة في النقل على ما أداه اليه فهمه.

واما السبب الرابع — فهو غامض جداً؛ ولا سيما والفرق بينه وبين السبب الثاني لم يكن واضحاً أبداً؛ فان ابن خلدون ردهما كليهما الى امر الثقة بالناقلين. ربما كان القصد من تفريقهما، وذكر كل واحد منهما على حدة، هو الاشارة الى الرواية الاعتيادية من جهة، والرواية المتواترة من جهة اخرى. ومما يقوي هذا الاحتمال، ان ابن خلدون يبحث في محل آخر في «التناقل» — كما سنذكره فيما بعد؛ فلا يبعد أن يكون قد أراد بذلك، التنبيه الى عدم جواز الثقة بالناقلين من جراء كثرتهم فقط، وعدم جواز قبول الخبر من جراء كونه متواتراً فحسب.

واما السبب الخامس: — فيحوم حول «دور التصنع والتلبيس» في الوقائع والاخبار: ان بعض الدساسين يتوسلون في بعض الاحوال بوسائل متنوعة

للتلبيس على الناس —بقصد الوصول الى بعض الاغراض ،والحصول على بعض المنافع — ، ويصطنعون بعض الوقائع والامور . الاشخاص الذين يشاهدون تلك الوقائع المصطنعة ، ويطلعون على تلك الامور المدسوسة ، قد ينخدعون بها ، فلا ينتبهون الى آثار الدس والتلبيس فيها ؛ فاذا نقلوها كما شاهدوها ، يكونون قد نقلوا ما هو « على غير الحق في نفسه » ، وذلك من غير ان يقصدوا الكذب فيما ينقلونه .

واما السبب السادس : — فيشير الى الاخبار الكاذبة التي يذيعها بعض المتملقين ، بقصد التقرب الى اصحاب التجلة والمراتب . ان هؤلاء المتملقين يحاولون التقرب الى اصحاب الجاه والنفوذ ، بمدحهم والثناء عليهم ، ويسعون الى زيادة هذا التقرب باشاعة ذكرهم بين الناس ، فيشيعون عنهم من الاقوال والافعال ما يخالف الواقع مخالفة كبيرة .

واما السبب السابع والاخير : — فهو صريح ومفصل تفصيلاً وافياً . انما يقرره ابن خلدون في هذه الفقرة ، يشير الى طريقة تمحيص الاخبار ، بقدر ما يبين سبب تباعدها عن الواقع والصواب ؛ وهو من اهم الملاحظات التي حملته على التفكير في طبائع العمران ، وعلى كتابة « الكتاب الاول » من التاريخ . ذاك الكتاب الذي عرف فيما بعد باسم « مقدمة ابن خلدون » .

— ٣ —

١ — يعود ابن خلدون الى ذكر معظم هذه الاسباب في موضع آخر ، بوسيلة اخرى ، هي قضية « الشهرة والصيت » . انه يتطرق الى هذه القضية ، في آخر فصل الحروب ، ويكتب في صددها الملاحظات التالية :

« الشهرة والصيت . . . قل أن تصادف موضعها في احد من طبقات الناس ، — من الملوك والعلماء والصالحين والمنتحلين للفضائل على العموم — ، وكثير ممن اشتهر بالشر ، وهو بخلافه ، وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة ، وهو أحق بها ، وأهلها ،

وقد تصادف موضعها ، فتكون طبقاً على صاحبها » (ض ٢٧٨)

لا يكتفي ابن خلدون بكتابة هـذه الملاحظات ؛ بل يوضح اسباب ذلك ايضاً : ان الشهرة تنشأ من الاخبار التي تنشر بين النـاس عن احوال الشخص وافعاله واخلاقه ؛ ولذلك تكون عرضة لاحتمال « التباعد عن الحقيقة والواقع » شأن جميع الاخبار والروايات :

« والسبب في ذلك : ان الشهرة والصيت انما هما بالاخبار ، والاخبار يدخلها الذهول عن المقاصد ، عند التناقل ، ويدخلها التعصب والتشيع ، ويدخلها الاوهام ، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للاحوال ، لخفائها بالتلبيس والتصنع ، او لجهل الناقل ، ويدخلها التقرب لاصحاب التجلة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك ...

« واين مطابقة الحق ، مع هذه كلها ؟ » (٢٧٨)

يلاحظ ان ابن خلدون يشير هنا الى معظم الاسباب التي كان قد ذكرها في مدخل الكتاب الاول ، بتعبيرات اخرى . فمن المفيد ان نضع هذه التعبيرات أيضاً نصب أعيننا ، عندما ندرس رأيه في الاخبار .

٢ — هذا ، ومما يجدر بالذكر ، ان ابن خـلدون يشير في موضعين آخرين الى سببين آخرين ، علاوة على التي ذكرها في مدخل الكتاب الاول .

أولاً : — انه يشير الى « نزعة المبالغة » عنـد الناس ، خلال نقل الاخبار ، « ولا سيما في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر ، اذا عرضت في الحكايات » (ص ١٠)

« قد نجد الكافة من أهل العصر ، اذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منه ، وتفاوضوا في الاخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى ، أو أخذوا في احصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الاغنياء والموسرين ، توغلوا في العدد ، وتجاوزوا حدود العوائد ، وطاوعوا وساوس الاغراب . فاذا استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم ، واستنبطت

أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم ، واستجليت عوائد المترفين في نفقاتهم، لم تجد معشار ما يعدونه .

« وما ذلك الا لولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان . . . » (ص ١١) .

ان السبب الذي يسرده ابن خلدون هنــا ، يمكن أن يعتبر من فروع السبب الثــالث الذي ذكرناه آنفاً ؛ ومـــع هذا فانه يجب أن يسترعي الانتباه بوجه خاص ، لدلالته على ان ابن خلدون قد لاحظ ان بعض التوهمات تتأتى من « نزوع الذهن الى المبالغة » وولوع النفس بالغرائب »

وقد أشار ابن خلدون الى هذه الملاحظة نفسها ، في موضع آخر ايضاً ، بقوله :

« كثيراً ما يعتري الناس الوسواس في الزيادة عند قصد الاغراب » (ص ١٧٢)

هذا ، ونحن نرى أن نلفت الانظار الى تعبير « التجاوز على اللسان » الوارد في آخر الفقرة السالفة الذكر : لان هذا التعبير يدل دلالة واضحة على ان ابن خلدون قد لاحظ ان الناس لا يتصورون عادة مفاهيم الاعداد الكبيرة التي يسمعونها أو يلفظونها ؛ ولذلك يسترسلون في مثل هذه المبالغات ، من غير أن ينتبهوا الى مبلغ فداحتهــا ، وذلك « لسهولة التجاوز على اللسان » في ذكر الاعداد .

٣ — واما السبب الاخير الذي يذكره ابن خلدون — من جملة أسباب الخطأ في فهم الاخبار ونقلها — ، فهو : قياس الماضي على الحال قياساً مطلقاً :

« ربما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضين ، ولا يتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها ، فيجريها لاول وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا ، فيقع في مهواة من الغلط » (ص ٢٩)

يرى ابن خلدون من الواجب على المؤرخ : أن يستفيد من « شهادة الحاضر ، لان الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » (ص ١٠) ؛ وعليه ان « يعتبر الحاضر المشاهد والقريب المعروف » (ص ١١) ، وأن « يقيس الغــائب بالشاهد

والحاضر بالذاهب » (ص ٩) .

غير انه يلاحظ في الوقت نفسه ان « قياس الماضي على الحال » لا يخلو من محاذير . لان « أحوال العالم والامم لا تدوم على وتيرة واحدة » ؛ فيترتب على المؤرخ ألا يذهل « عن تبدل الاحوال في الامم بتبدل الاعصار ومرور الايام » (ص ٢٨) .

ولهذا السبب يوصي ابن خلدون « المماثلة بين الحاضر والغائب » ، بالبحث عما « بينهما من الوفاق أو الخلاف » (ص ٢٨) ويقرر بان عدم الانتباه الى ذلك ، قد يوقع المؤرخ في « مهواة من الغلط » (ص ٢٩)

ان ما يقوله ابن خلدون في هذا الصدد ينم عن ملاحظة دقيقة وتفكير قيّم . ومع هذا فلا حاجة للبيان ، ان هذا السبب ايضاً ، مما يمكن رده الى السبب الثالث من أسباب الخطأ المذكورة في مدخل الكتاب الأول ، من حيث الاساس .

٤ — أذا أردنا ان نلخص « أسباب الغلط في الاخبار والحكايات » ، حسب ما لاحظه ابن خلدون ، وحلله وعلله في الفقرات الآنفة الذكر ، نستطيع أن نقول : انها كثيرة ومتنوعة ، بعضها قصدية وبعضها لا قصدية .

الاغلاط القصدية : هي الاخبار الكاذبة التي يضعها ويلفقها ويشيعها الدساسون ، لترويج مذهب ، أو نشر دعوة ، أو تأمين منفعة ؛ والوقائع المصطنعة التي يسعى المحتالون الى التلبيس بها على الناس ، لاغراض مماثلة لذلك .

واما الاغلاط اللاقصدية : فهي الاخبار المخالفة للواقع ، التي ينقلها بعض المخبرين والرواة ، عن حسن نية ؛ وذلك : لعدم فهمهم أو عدم ضبطهم لما يسمعونه ويشاهدونه ، أو لميلهم الى المبالغة وولوعهم بالغرائب ؛ أو لاسترسالهم في قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً .

وهناك نوع ثالث من الاغلاط ، يختلط فيها القصدية واللاقصدية ؛ وهي

التي تحدث ، حينما ينقل راوٍ صادق امين ، عن مخبر دساس ملفق : لثقته به أو لعدم قدرته على تمحيص الاخبار التي يسمعها ؛ او لعدم اقدامه على التمحيص، — على الرغم من قابليته له — ، وذلك لموافقة الخبر للآراء التي يتشيع لها ، والمذاهب التي ينتحلها ؛ او لعدم معرفتـــه لطبائع الاشياء معرفة تساعده على التمييز بين الممكن والمستحيل من الاخبار .

ومن البديهي ، ان هذا النوع الاخير يكتسب خطورة خاصة ، حينما يتعدد الرواة ويتوالى النقلة ، وتتزاحم وتتعاقب « اسباب المخالفـــة للواقع » في الروايات .

٥ — يذكر ابن خلدون أمثلة عديدة على اغلاط المؤرخين ، في المقدمة التي خصصها لذكر « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه ، والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط » (ص ١٠ — ٣٢) من جهة ، وفي مدخل الكتـــاب الاول (ص ٣٦ — ٣٧) من جهة اخرى .

— ٤ —

١ — واما تمحيص الاخبار ، وتمييز الصحيح من الباطل فيها ، فيتطلب الاهتمام بالامرين التاليين :

(أ) — النظر في مبلغ صدق الرواة وامانتهم .

(ب) — والتفكير في درجة امكان الوقائع المروية

ان صدق الرواة وعدالتهم ممـــا يتعين بالتجريح والتعديل، حسب ما قرره وفصله علماء التفسير ونقلة الحديث ، قبل ابن خلدون .

واما درجة امكان الوقائع المروية ، فما يتعين بمراجعة « علم العمران » الذي وضعه ابن خلدون ، وفصله في الكتاب الاوّل من تاريخه .

٢ — عند ما يذكر ابن خلدون « التجريح والتعديل » لا يرى لزوماً لدرسه وتفصيله ، بل يكتفي بالاشارة الى ما قرره علماء التفسير والحديث في

صدده ؛ ويظهر بذلك العلاقة التي يلاحظها بين علم التاريخ وبين علم التفسير والتحديث :

من المعلوم ان هؤلاء العلماء يستندون في ابحاثهم واحكامهم الى ما يروي من الافعال والاقوال عن سيد المرسلين ، ويستقون اخبارهم من روايات الرواة — بالتسلسل — عن الصحابة والتابعين . غير انهم لا يعتمدون على اي راو كان ، ما لم يتأكدوا من انه متصف بالعدالة والضبط . ولهذا السبب ، يقولون بوجوب تعديل جميع الرواة، اي بوجوب « التثبت من عدالتهم وبراءتهم من الجرح والغفلة » (ص ٤٤١) .

فوقف هؤلاء العلماء تجاه الروايات ، يشبه من هذه الوجهة — موقف المؤرخين تجاه الاخبار ؛ ولذلك يقرنهم ابن خلدون بالمؤرخين في عبارة واحدة ، في بعض الاحيان . فيقول ، مثلا :

« كثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل ، من المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم على مجرد النقل ، غثاً او سميناً » (ص ٩) .

٣ — ومع كل ذلك ، يرى ابن خلدون اختلافاً جوهرياً بين طريقة تمحيص الاخبار الشرعية وبين طريقة تمحيص الاخبار التاريخية ؛ ويقول : اذا كان « التجريح والتعديل » يكفي للحكم على صحة الاخبار الشرعية ، فانه لا يكفي للقول بصحة الاخبار التاريخية ، بوجه من الوجوه .

وذلك لان الاحكام التي تترتب على الاخبار الشرعية ، انما هي « احكام انشائية » ، تعيّن واجبات المكلفين ، وتأمرهم بالعمل او الترك ؛ وبتعبير آخر : انها تحتم عليهم القيام ببعض الاعمال ، والتجنب لبعض الافعال ؛ و « الظن بصحة الخبر » وحده يكفي لتحتيم العمل بمقتضياته — حسب القواعد الشرعية — ، من غير حاجة الى حصول اليقين في امره . ولهذا السبب ، يقولون ان « التجريح والتعديل » وحده يكفي لتوليد الظن بصحة الخبر ،

ولتحتيم العمل بمقتضاه •

واما الاحكام التي تنطوي عليها الاخبار التاريخية ، فهي « احكام خبرية » * محضة ، لا تأمر شيئاً ، ولا تمس الافعال والتروك بشيء ؛ انها لا ترمي الى غاية غير « تقرير الواقع » • ولهذا السبب ، كان من الضروري ان ينظر على الدوام في موافقتها او عدم موافقتها للواقعات • ولا حاجة للبيان ان ذلك لا يمكن ان يتم بالتجريح والتعديل وحده — اي : بالتأكد من عدالة المخبرين ونباهتهم وحدها — ؛ بل يحتاج الى نظر اوسع وبحث اعمق من ذلك •

ابن خلدون ، يقرر رأيه في كل ذلك ، في مدخل الكتاب الاول ، حيث يقول :

« انما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الاخبار الشرعية ، لان معظمها تكاليف انشائية ، اوجب الشارع العمل بها ، متى حصل الظن بصدقها • وسبيل صحة الظن ، الثقة بالرواة بالعدالة والضبط •

« واما الاخبار عن الواقعات ، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة (يعني المطابقة للواقعات)ولذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه ، وصار فيها ذلك اهم من التعديل ومقدماً عليه •

« اذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » (ص ٣٧) •

---

* نرى ان نشير هنا الى المشابهة الشديدة الموجودة بين الرأي الذي قرره ابن خلدون ، في الاحكام الانشائية والاحكام الخبرية ، وبين الرأي الذي ابداه الفيلسوف الكبير عمانوئيل كانت ، في العقل النظري والعقل العملي : قال كانت ، ان العقل النظري يوصلنا الى احكام واقعية ، واما العقل العملي فيزودنا بالاحكام الايمانية •

ومن الواضح ، ان الاحكام الانشائية التي ذكرها ابن خلدون — في القرن الرابع عشر — ، لا تختلف كثيراً عن الاحكام الايمانية التي اشار اليها « كانت » في اواخر القرن الثامن عشر •

ان رأي ابن خلدون في هذه القضية ، يتضح لنا بصراحة أعظم ، من بعض الفقرات التي كتبها في الفصل الذي يقرر « ان العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها » (ص ٥٤٢)

يميز ابن خلدون في هذا الفصل بين « ما في الذهن » وبين « ما في الخارج» ويقول : ان الاحكام الشرعية ، احكام ذهنية يطلب العمل بموجبها ؛ والعمل انما هو « حدوث الشيء في الخارج »، وفقاً لمقتضيات تلك الاحكام . يتبين من ذلك ، ان الاحكام الشرعية لا تتقيد بما هو « موجود في الخارج » ، بل بعكس ذلك تتطلب « مطابقة ما في الخارج لها » خلافاً لما هو الحال في العلوم العقلية ، التي لاتعتبر احكامها صحيحة ما لم تكن « مطابقة لما في الخارج »

ولهذا السبب ، قال ابن خلدون ان التجريح والتعديل وحده يكفي لتمحيص الاخبار الشرعية ، غير انه لا يكفي لتمحيص الاخبار التاريخية .

٤ — يفهم من التفاصيل الانفة الذكر ، ان اول ما يجب عمله على المؤرخ لتمحيص خبر من الاخبار ، هو : — في رأي ابن خلدون — النظر فيما اذا كان الخبر المذكور ممكناً في حد ذاته أو مستحيلاً .

واما البت في هذا الامر ، فما يتطلب معرفة طبائع العمران . يقول ابن خلدون في هذا الصدد :

« تمحيصه (اي تمحيص الخبر) انما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار ، وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع الى تعديل الرواة ، حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع . واما اذا كان مستحيلا ، فلا فائدة النظر في التعديل والتجريح (ص٣٧)

ان الامكان الذي يشير اليه ابن خلدون في هذه الابحاث ، لم يكن الامكان العقلي المطلق ، بل هو الامكان العادي الطبيعي ، كما يصرح بذلك في موضع آخر من المقدمة :

« فليرجع الانسان الى اصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ومميزا بين طبيعة الممكن والمستحيل بصريح عقله ومستقيم فطرته . فما دخل في نطاق الامكان قبله، وما خرج عنه رفضه .

« وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق ، فان نطاقه اوسع شيء ، فلا يفرض حدا بين الواقعات . وانما مرادنا الامكان بحسب المادة للشيء » (ص ١٨٢) (وبتعبير آخر : بحسب طبيعة الاشياء ، او بالاحرى ، بحسب طبيعة العمران).

« فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ، ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً – لا يعتد به – ، وما لا يمكن أن يعرض له .

« واذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » (ص ٣٧–٣٨)

٥ – لا يكتفي ابن خلدون بسرد هذه القواعد العامة ، بل يطبقها على بعض الاخبار ، ويستعرض سلسلة من الروايات والاخبار المتنوعة عن الازمنة الماضية (ص ١٠ – ٢٧) و (٣٦ – ٣٧) .

– ٥ –

واما تعليل الوقائع – بعد التأكد من صحتها – ، والبحث في « اسباب حدوثها وتزاحمها وتعاقبها » ، فابن خلدون يعتبر ذلك من اهم واجبات المؤرخين، ويؤكد ضرورتها عدة مرات . غير انه لا يفكر في تدوين قواعد هذا التعليل ، ولا يحاول تعيين طرقه ومناهجه . ومع هذا، فانه يقدم على تعليلات كثيرة ، في معظم فصول المقدمة . واذا استعرضنا التعليلات المسطورة في تلك الفصول ، نجد انها تسير – في الاكثر – على طريقة استقرائية : انها تعتمد على استقراء الوقائع والحادثات ، وتشمل استقراءاتها هذه الى ما يحدث في الحال الحاضر او ما حدث في الماضي القريب من جهة ، والى ما حدث في الازمنة الغابرة من جهة اخرى :

ان الدراسات التالية ، ستعطي نماذج عديدة على التعليلات المذكورة ، وستسعى الى تعيين قيم هذه التعليلات ، من الوجهة العلمية .

طبيعة الاجتماع ومنشأ الحكم

يقرر ابن خلدون في المقدمة الاولى من الباب الاول ثلاثة مبادىء أساسية :

أ)ــ ضرورة الاجتماع للبشر ، واستحالة معيشتهم منفردين ؛

ب)ــ ضرورة وجود الوازع للبشر ، وامتناع بقائهم بلا وازع يدفع عدوان بعضهم عن بعض ؛

ج)ــ عدم ضرورة وجود الشرع للبشر ، وامكان دفع العدوان بسطوة الملك ، ولو لم يكن شرع .

يشرح ابن خلدون المبدأ الاول بتفصيل واف في المقدمة المذكورة ؛ ولذلك لا يرى لزوماً للتوسع فيه ، عندما يشير اليه في الفصول الاخرى .

غير انه يعرض المبدأين الآخرين في المقدمة المذكورة ، على وجه الاجمال؛ فيضطر الى شرحهما وتوسيعهما في عدة فصول من الكتاب . ولا سيما المبدأ الثاني ، فأنه يعود اليه مرات عديده في فصول كثيرة ؛ ويتناوله بالبحث والشرح والتفصيل في كل مرة ، من وجوه جديدة .

فلأجل ان نحيط علماً برأي ابن خلدون في « طبيعة الاجتماع ومنشأ الحكم » حق الاحاطة ، يجب ان نبدأ بقراءة المقدمة الاولى التي أشرنا اليها ؛ ونسعى لتحليل مضامينها بانعام . ثم نقدم على تتبع الشروح والتفاصيل الواردة عن كل منها — ولا سيما عن الثاني والثالث منها — ، في الفصول المختلفة من الكتاب ، وعلى وجه الاخص في الفصول التالية :

فصل في ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل اهل العصبية — فصل في حقيقة الملك وأصنافه — فصل في معنى الخلافة والامامة — فصل في اختلاف الامة في حكم هذا المنصب .

— ١ —

١ – يبدأ ابن خلدون ابحاثه الاجتماعية، في المقدمة الاولى، بقوله : « ان الاجتماع الانساني ضروري » (ص ٤١)

ويبرهن على هذه الضرورة بأمرين هامين :

أ)– ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه، للحصول على الغذاء الذي يحتاج اليه ؛

ب) – ومضطر الى الاستعانة بأبناء جنسه، لدفع تعدي الحيوانات عليه .

وذلك لان « قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء » ؛ « فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه، ليحصل القوت له ولهم » . كما ان « الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة الواحد من الحيوانات العجم، سيما المفترسة ؛ فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ». واما الاسلحة المعدة لدفع الحيوانات المفترسة، فقدرة الواحد من البشر، لا لا تكفي لصنعها . « فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه » وما لم يكن هذا التعاون، لا يستطيع الانسان ان يحصل على الغذاء، وأن يدافع عن نفسه . فيكون فريسة للحيوانات (ص٤٢) .

يتبين من ذلك كله، « ان الاجتماع ضروري للنوع الانساني » (ص ٤٢) وانه « يستحيل على البشر ان يعيشوا منفردين » (ص ١٥١).

٢ – بعد سرد هذا المبدأ، وتقرير « طبيعية الاجتماع وضروريته للانسان »، ينتقل ابن خلدون الى المبدأ الثاني، ويقرر ضرورة وجود وازع في كل اجتماع، قائلا :

« ثم ان هذا الاجتماع، اذا حصل للبشر ... فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم » (ص ٤٣) .

ان دفع هذا العدوان لا يمكن ان يتم بالاسلحة التي تستعمل لدفع عدوان

الحيوانات العجم ؛ لان تلك الاسلحة « موجودة لجميعهم » . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ومن البديهي ان هذا الوازع لا يمكن ان يكون من غير الانسان ؛ فمن الضروري ان يكون « واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك » (ص ٤٣)

ابن خلدون يكرر هذا المبدأ — مبدأ عدوان البشر بعضهم على بعض — ، ويؤكد هذه الضرورة — ضرورة وجود وازع يدفع هذا العدوان — ، في عدة مواضع من المقدمة ، بعبارات متنوعة وبوضوح اعظم :

يقول في احد الفصول : « فمن اخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه الى متاع اخيه امتدت يده الى اخذه ، الا ان يصده وازع . كما قال :

« والظلم من شيم النفوس فان تجد * ذا عفة فلعلة لا يظلم » (ص ١٢٨)

كما يقول في فصل آخر : « ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطباع الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض . ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والانفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة ، وهي تؤدي الى الهرج وسفك الدماء ، وإذهاب النفوس المفضي ذلك الى انقطاع النوع . . . ولذلك استحال بقاؤهم فوضى ، دون وازع يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع . وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم . . . » (ص ١٨٧)

ولهذا ، لا يشك ابن خلدون بان « الآدميين بالطبيعة الانسانية ، يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض » (ص ١٣٩)

٣ — هذا هو الاساس الذي يبني عليه ابن خلدون نظريته في « الاجتماع والملك والدولة » .

لا حاجة للبيان ان ابن خلدون لم يكن مبتكراً لجميع أقسام هذه النظرية

فان الشطر الاول منها ، لما كان يقول به الحكماء من قديم الزمان، كما يشير الى ذلك هو بنفسه : فانه عند ما يقول « ان الاجتماع الانساني ضروري » ، يعقب على ذلك بالعبارات التالية :

« ويعبر الحكماء عن هذا ، بقولهم : الانسان مدني بالطبع ، اي لا بد له من الاجتماع ، الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران » (ص ٤١)

ان هذا الرأي كان قد ساد على اذهان جميع المفكرين – في الشرق والغرب – منذ عهد ارسطو ، الذي قال « ان الانسان حيوان سياسي ، ومخلوق مدني اجتماعي » . غير ان الفيلسوف الانكليزي « هوبز » Hobbes – الذي عاش وكتب في اواسط القرن السابع عشر – ، اعترض على رأي ارسطو في « اجتماعية الانسان » و « وطبيعية الاجتماع الانساني » اعتراضاً شديداً ، وادعى بان الحالة الطبيعية في الانسان هو « الحرب والعدوان » ؛ وتمسك بالنظرية القائلة « ان الانسان ذئب الانسان » ، وزعم بان الاجتماع ما هو الا نتيجة من نتائج هذه الحرب والعدوان .

يتبين من ذلك ، ان ابن خلدون اقتبس القسم الاول من نظريته هذه من المفكرين الذين سبقوه ، غير انه لاحظ – في الوقت نفسه – ما سيلاحظه « هوبز » بعده بثلاثة قرون ، وبنى القسم الثاني من نظريته على مبدأ « عدوان الانسان على الانسان » و « التنازع الدائم بين بني الانسان » فنستطيع ان نقول – لذلك – ان نظرية ابن خلدون في هذا الصدد كانت بمثابة خط واصل بين نظرية ارسطو القديمة وبين نظرية هوبز المقبلة : لقد سبق ابن خلدون المفكر الانكليزي هوبز في تقدير افعولة العدوان والتنازع في الحياة الاجتماعية ، كما انه تفوق على المشار اليه ، لعدم اعتباره ذلك منافياً لاجتماعية الانسان .

فقد اعتبر ابن خلدون « الاجتماع » أو « العمران » طبيعياً في البشر ،

مثل « العدوان » ؛ فربط فكرة « الدولة والملك » و« الوازع والحاكم » بمبدأ العمران من جهة ، وبمبدأ العدوان من جهة اخرى ، كما يتجلى بكل وضوح من الفقرة التالية التي تلخص ما شرحه وفصله في فصول مختلفة :

« الدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر ، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى التنازع ... » (ص ٣٧٦)

واذا اردنا ان نعبر عن آراء ابن خلدون في هذا الصدد بالتعبيرات المألوفة في زماننا هذا — دون ان نخرج عن نطاق تفكيره ، ومن غير ان نغير شيئاً من مميزات رأيه — نستطيع ان نقول :

ان الطبيعة البشرية تستلزم الحياة الاجتماعية ، كما انها تحمل على التعدي وتؤدي الى التنازع بين الافراد . فالحياة الاجتماعية لا يمكن ان تستمر ، الا بوجود وازع يمنع التعدي ويرفع التنازع . وهذا هو الذي يولد الحكم والملك بوجه عام ، والدولة بوجه خاص .

— ٢ —

١ — اما علاقة المجتمع بالشرائع الدينية ، فيبدي ابن خلدون رأيه فيها بوضوح ، أولاً في مقدمة الباب الاول ، وثانياً في فصل الخلافة .

انه يعترض بشدة على رجال الدين الذين يزعمون بان « الحكم الوازع للانسان يكون بشرع مفروض من عند الله ، يأتي به واحد من البشر » ، يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزييف » (ص ٤٣) .

يفند ابن خلدون هذه المزاعم قائلاً : « ان الوجود والحياة للبشر قد تتم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم

وحملهم على جادته » ، ويبرهن على ذلك بقوله : « ان اهل الكتاب المتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب . فانهم اكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلا عن الحياة » (ص ٤٣ — ٤٤)

يعود ابن خلدون الى هذه المسألة في فصل الخلافة والامامة ، ويكرر رأيه فيها بوضوح اكبر ، واسلوب احسم :

ان القول « بان الوازع انما يكون بشرع من الله يسلم له الكافة تسليم ايمان واعتقاد » لا يستند الى أساس صحيح « لان الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع »(ص١٩٢)

٢ — يتبين من ذلك : ان ابن خلدون يميز تمييزاً صريحاً الوازع الباطني الذي ينشأ من الاعتقاد الديني ، من الوازع الخارجي الذي يستند الى سطوة الحكام وسلطتهم .

انه يكرر هذا التمييز في عدة مواضع من المقدمة ، حتى انه يسمي كلا منهما باسم خاص : يسمي النوع الاول باسم « الوازع الديني » ، كما يسمي النوع الثاني باسم « الوازع السلطاني والعصباني » (ص ٢٢١) ويلاحظ في الوقت نفسه : ان الوازع الديني ، وازع ذاتي ؛ واما الوازع السلطاني فاجنبي يعني ان الوازع الديني يكون عند كل أحد من أفراد المجتمع — من نفسه وفي نفسه — ، في حين ان الوازع السلطاني يكون في خارج الفرد ، « اجنبياً »عنه

٣ — وزيادة على هذين النوعين من الوازع قد لمح ابن خلدون نوعاً ثالثاً ، هو الوازع الذي ينشأ من « حكم العقل » . لانه كتب في فصل الامامة والخلافة — بعد الفقرة التي نقلناها آنفاً — ، عقب قوله « ان الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع » ، العبارة التالية :

« ونقول : يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه ،

بحكم العقل » (ص ١٩٢).

ومن البديهي ان هذه العبارة تشير اشارة صريحة ، الى الوازع الذي يمكن ان يسمي « الوازع العقلي » . ومما يؤيد ذلك ، ان ابن خلدون يذكر الانواع الثلاثة في عبارة واحدة ، وان لم يسمها باسماء خاصة :

« فادعاؤهم بان ارتفاع التنازع انما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الامام هنا غير صحيح . بل كما يكون بنصب الامام ، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة ، او بامتناع الناس عن التنازع والتظالم . . » (ص ١٩٢)

يعود ابن خلدون الى البحث في « الوازع الديني » في عدة فصول ، ويتوسع في شرحه بعض التوسع ؛ كما انه يعود الى البحث في الوازع السلطاني والعصباني في فصول كثيرة ، ويتوسع في شرحه توسعاً كبيراً . غير انه لا يعود الى فكرة « الوازع العقلي » ، ولا يتناوله بالبحث والتفصيل ، بعد هذه اللمحة الواضحة والاشاره الصريحة .

— ٣ —

١ — ان أنواع الوازع السلطاني والعصباني واشكاله المختلفة ، من المواضيع التي درسها ابن خلدون ، وشرحها بتفصيل واف ، في فصول عديدة .

لعل اهم هذه الفصول — من هذه الوجهة — هو الفصل القائل « بان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية » لان ابن خلدون يستعرض في هذا الفصل أنواع العدوان ، ويشير الى أهم القوى الوازعة لها :

بما انه يقسم ابناء البشر الى صنفين أساسيين — البدو والحضر — ، فانه يدرس الوسائل الوازعة في كل من هذين الصنفين على حدة :

ان أهل المدن والامصار معرضون لنوعين من العدوان :

أ) — العدوان الذي يحدث داخلها ؛

ب) — والعدوان الذي يأتي من خارجها .

« إن عدوان اهل المدن بعضهم على بعض ، تدفعه الحكام والدولة ،واما العدوان الذي من خارج المدينة ، فيدفعه سياج الاسوار ، وزياد الحامية ، واعوان الدولة » (ص ١٢٧) .

واما احياء البدو ، فانهم ايضاً معرضون لنوعين من العدوان : داخلي ، وخارجي .

وهنالك وسيلة خاصة لدفع كل واحد من هذين النوعين من العدوان على حدة :

« احياء البدو ، يزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم ، بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة

« واما حللهم ، فيذود عنها حامية الحي من انجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة» (ص ١١٨)

٢ — وعلاوة على ما تقدم ، يتكلم ابن خلدون — في فصل آخر — عن العدوان الذي يحدث بين اهل الامصار وبين احياء البدو ايضاً

انه يقرر في عنوان الفصل « ان البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لاهل الامصار » ، ثم يشرح حاجة البدو الى الامصار ، وحاجة الامصار الى البدو ؛ ويبرهن على اضطرار البدو لاطاعة الامصار والخضوع لها ، ويشرح العوامل التي تحمل هؤلاء على الطاعة والخضوع :

« ان كان في المصر ملك ، كان خضوعهم وغلبهم لغلب الملك . وان لم يكن في المصر ملك ، فلا بد فيه من نوع رئاسة ونوع استبداد من بعض اهله على الباقين . . وذلك الرئيس يحملهم على طاعته ، والسعي في مصالحه ، اما طوعاً ببذل المال لهم ، واما كرهاً ان تمت قدرته على ذلك . . . » (ص ١٥٣) .

٣ — ان الفقرات التي ذكرناها آنفاً عن الوازع في احياء البدو وحللهم ، تتضمن ملاحظة ثمينة جداً ، من وجهة النظريات العلمية :

لان علماء الاجتماع يقسمون « الحكم والسلطة » في الحياة الاجتماعية الى نوعين أساسيين :

أ – السلطة المنتثرة Diffuse التي لا يختص بها اشخاص معينون ، ولا تتعهدها هيئات منظمة ؛

ب) – السلطة المتعضية Organisé التي يختص بها اشخاص معينون ، وتتعهدها هيئات متعضية ، وفق انظمة معينة ٠

ان ما كتبه ابن خلدون عن الوازع في أحياء البدو وحللهم يدل دلالة قاطعة على انه قد لاحظ « الحكم المنتثر والسلطة المنتثرة» ملاحظة صريحة ، وميزها من « الحكم المتعضي والسلطة المتعضية » تمييزاً تاماً ، وان لم يسم هذين النوعين باسماء خاصة ٠

فان سلطة المشائخ والكبراء ، تلك السلطة التي لا تستند الى قوة غير « ما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة » ، تعطينا مثالاً من أوضح الامثلة على « السلطة المنتثرة » التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن السلطة المتعضية ، تلك السلطة المنظمة التي تكون بيد الدولة ٠

كما ان مهمة الذياد التي يقوم بها « الانجاد والفتيان المعروفين بالشجاعة » تعطينا مثالاً من أوضح الامثلة على « القوة الحربية المنتثرة » التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن « القوة الحربية المتعضية » ، تلك القوه التي تتألف من حاميات الدولة ٠

٤ – ان ما كتبه ابن خلدون عن الوازع في احياء البدو مهم جداً ، من وجهة اخرى ايضاً : لانه كان قد اكثر الكلام عن الوازع الذي يستند الى القهر والغلب ، ويعمل بالسطوة والشوكة ٠ غير ان ما يقوله هنا يصحح ويتمم ما كان قد قاله في هذا الصدد عدة مرات :

انه يعلمنا – بهذه العبارات – بان الوازع والحاكم قد يستند الى « ما وقر في النفوس من التجلة والوقار » ، من غير قهر وغلب أيضاً ٠

يكرر ابن خلدون هذه الملاحظة في عدة مواضع من المقدمة ، ويعبر

عنها بصراحة تامة في بعض الفصول .

واذا استعرضنا ما كتبه عن الحكم وأنواعه ، نجد انه يميز بين الرئاسة والملك تمييزاً دقيقاً :

« ان الرئاسة انما هي سودد ، وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر .. » (ص ١٣٩)

ومع هذا لا يغفل ابن خلدون عن العلاقة الموجودة بين هذين النوعين من الحكم ، اذ يصرح بان الرئاسة قد تنتهي الى الملك :

« لان الملك امر زائد على الرئاسة .. . والانسان اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها . واذا بلغ رتبة السودد والاتباع ، ووجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه ... » (ص ١٣٩) .

(واما رأي ابن خلدون في تطور الحكم ، فسنشرحه بالتفصيل في الدراسة التي سنخصصها لعرض وتحليل نظرية الدولة في مقدمة ابن خلدون)

القسر الاجتماعي والتقليد

— ١ —

ان اواخر القرن الماضي واوائل القرن الحاضر ، كانت عهد توسع كبير وتطور وثاب ، في تاريخ علم الاجتماع .

وقد لعب علماء فرنسه آنئذ دوراً هاماً في هذا التوسع والتطور . لانهم أكبوا على دراسة الاحوال والحوادث الاجتماعية من وجوه عديـدة ومناح متنوعة ، واسسوا نظريات عامة مختلفة . والمناقشات التي جرت بين اصحاب هـذه النظريات ، حملتهم على التعمق في ابحاثهم ، فأدت بهم الى اكتشاف قوانين هامة .

لعل اهم المناقشات التي جرت عندئذ في هذا المضمار ، كانت تلك الـتي احتدمت بين جبرائيل تارد Gabriel Tarde وبين اميل دوركهـايم Emile Durckheim

لقد زعم الاول — تارد — ان اهم الافاعيل في الحياة الاجتماعيـة ، هي افعولة التقليد والمحاكاة . لان الابتكار والاختراع — في مختلف ميـادين التفكير والعمل والحياة — يتم على يد بعض الافراد ؛ غير ان ما يبتكره هؤلاء الافراد المعدودون، لا ينتشر بين سائر الافراد — ولا يعم المجتمع — الا عن طريق التقليد ، وقال تارد ، لذلك : « ان المجتمع ، انما هو نسيج ، لحمته الابتكار وسداه التقليد » .

وهذا الاعتقاد ، حمل تارد على التعمق والتوسع في درس « قوانـين التقليد » لتأسيس نظريته الاجتماعية على هذا الاساس .

ولكن « دوركهايم » زعم ان الاوصاف التي تميز الواقعات الاجتماعيةمن الامور الفردية ، هو « القسر على الافراد » ؛ وان الحـادث الاجتماعي هو « ما يجري ويحدث تحت ضغط المجتمع وقسره » : ذلك لان العوائد والمؤسسات

تحيط بالافراد « احاطة الاشياء الخارجية » ، وتضغط عليهم « ضغط الاشياء الخارجية » ؛ فتقسرهم على « الحس والتفكير والعمل » في اتجاهات خاصة ، وفق أساليب معينة .

فالتشابه الذي يلاحظ بين افراد المجتمع لم يتأتى — على رأي دوركهايم — من « تقليد بعضهم لبعضهم الآخر » ، كما زعم تارد ، بل انما يتأتى من « ضغط المجتمع على جميع الافراد » على وتيرة واحدة وحد سواء .

ان هذا الضغط الاجتماعي — او القسر الاجتماعي — يعمل عمله ، علانية وفي عنف في بعض الاحوال ، وفي اخفاء وبلطف في بعض الاحوال الاخرى فهو يصد الافراد عن الاعمال المخالفة ؛ واذا لم يستطع صدّ بعضهم عن مباشرة العمل ، فيعاقبهم على مخالفتهم بصور شتى . مثلاً اذا خالف الفرد في ملبسه العادات المتبعة في بلاده وبين أفراد صنفه وطبقته ، ضحك الناس منه ، وهزئوا به ، وتباعدوا عنه ؛ ولا حاجة للبيان ان ذلك يقوم مقام عقوبة « من المجتمع » على تلك المخالفة . ومن المعلوم ان الافراد يخضعون عادة للعرف والتقاليد ، خشية مثل هذه النتائج المؤلمة ، بقطع النظر عما قد يصيبهم من العقوبات الزاجرة مباشرة .

ولهذه الملاحظات الجوهرية ، اهتم اميل دوركهايم بافعولة « القسر الاجتماعي » اهتماماً كبيراً ؛ وبذل جهوداً فكرية جبارة لاظهار آثار هذه الافعولة في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية .

ان الاختلاف بين هذين الرأيين ، يدل — في حقيقة الامر — على اختلاف جوهري في تقدير « كنه الحادثات الاجتماعية وطبيعتها » . لان نظرية « تارد » تعزو دوراً هاماً الى « الفرد » في تسيير امور المجتمع ؛ لانها تعتبر اعمال الافراد — من ابتكار عند بعضهم ، وتقليد عند الاخرين — ، مصدراً للحوادث الاجتماعية . في حين ان نظرية دوركهايم

– بعكس ذلك – تعتبر « المجتمع » حاكماً على « الفرد » ، ومسيطراً على اعمال الافراد وافكارهم وعواطفهم .

ولهذا السبب ، احتدم النقاش بين الرأيين ، بشدة وعنف . والتزم بعض المفكرين جانب تارد ، وتشيع بعض العلماء لنظرية دوركهايم ؛ واستمر النقاش مدة طويلة .

وقام خلال هذه المناقشات جماعة ثالثة ، قالوا « ان كلتا النظريتين مشوبتين بالنقص والتطرف ؛ لان كل واحدة منها ، لا ترى الا وجهاً واحداً من وجوه الحقيقة ، وتهمل وجوهها الاخرى » .

ولذلك اعتقد هؤلاء ان النظرية الاولى لا تتنافى مع النظرية الثانية ، وانه من السهل التأليف بينهما .

وقد ابدى العالم الاجتماعي « رنه فورمس » René Wormes – مثلاً – الرأي التالي في هذا الصدد : ان المشابهة والمماثلة التي تشاهد بين جميع افراد المجتمع الواحد – من حيث السلوك – تتأتى في بعض الاحوال من «ان الافراد يقلد بعضهم بعضاً تقليداً تلقائياً» كما تتأتى في أحوال اخرى من « ان المجتمع يضغط على جميع الافراد في وقت واحد وعلى نمط واحد ، فيقسرهم على سلوك مسلك واحد » . ومن الطبيعي : ان الحالة الاولى تنطبق على نظرية تارد ، في حين ان الحالة الثانية تنطبق على نظرية دوركهايم .

وكذلك ، كان قد قال المؤرخ المفكر « بول لاكومب » P . Lacombe « ان المجتمع ، انما هو جماعة من الافراد ، يقلد بعضهم بعضاً ، ويضغط بعضهم على بعض ، بصورة متقابلة » .

نحن لا نرى لزوماً لتفصيل هذه الاراء والنظريات والمناقشات في هذا المقام . ولكننا ، اذا لاحظنا التطورات التي حدثت في الابحاث الاجتماعية منذ بداية هذا القرن ، نستطيع أن نقول : ان نظرية دوركهايم كانت اكثر

انتاجاً من نظرية تارد ، كما انها ظهرت أكثر نفوذاً الى حقيقة الحياة الاجتماعية .
ومع هذا ، فان آراء تارد ايضاً أتت ببعض الحقائق الهامة . فما من عالم اجتماعي — في الحالة الحاضرة — يستطيع أن يهمل « افعولة التقليد » ، أو يغض النظر عن عمل « الضغط الاجتماعي » في الحياة الاجتماعية .

— ٢ —

ومن الغريب ان ابن خلدون كان قد انتبه الى هاتين الافعولتين الهامتين ، وذكرها في مقدمته بصراحة ، قبل المناقشات التي أشرنا اليها آنفاً ، بمدة تزيد على خمسة قرون .

ان آراء ابن خلدون في « التقليد » صارت موضوع ابحاث عديدة ، لانها مذكورة في بعض الفصول بصورة مباشرة . غير ان آراءه في الضغط الاجتماعي لم تستلفت أنظار الباحثين ، لانها لم تكن معروضة في المقدمة الا بصورة عرضية .

وفيما يلي بعض الامثلة على ذلك :

أ) — لقد كتب ابن خلدون العبارات التالية ، في الفصل الذي يقرر « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » :

« فان من ادرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس . اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه . ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه »
(ص ٢٩٤)

نحن نرى في هذه الفقرات مثالا بارزاً لفكرة الضغط والقسر الاجتماعي ؛ ونقول لذلك بلا تردد ان ابن خلدون قد لاحظ آثار هذا « الضغط الاجتماعي » .

بصراحة ، وان لم يسمه باسم خاص . ولزيادة التأكيد ، ندرج فيما يلي فقرة مقتبسة مما كتبه أميل دوركهايم نفسه ، في صدد شرح القسر الاجتماعي بأمثلة وشواهد حية :

« اذا لم آخذ بنظر الاعتبار في ملبسي – مثلاً – العادات المتبعة في بلادي ، وبين أبناء صنفي ، ضحك الناس مني ، وأعرضوا عني » .

ومن غرائب الصدف ، ان هذا المثال الذي ذكره دوركهايم في أواخر القرن التاسع عشر ، لا يختلف اختلافاً يذكر ، عما كان لاحظه وكتبه ابن خلدون في القرن الرابع عشر .

ب)– وفي الفصل الذي يلي الفصل المذكور ، عندما يشرح ابن خلدون « كيفية طروق الخلل للدولة » ، يقول :

« تستغني الدولة عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل أيالتها ، وهي صبغة الانقياد والتسليم ، منذ السنين الطويلة ، التي لا يعقل أحد من الاجيال مبدأها ولا أوليتها . فلا يعقلون الا التسليم لصاحب الدولة ... فلا يكاد أحد يتصور عصياناً أو خروجاً ، الا والجمهور منكرون عليه مخالفون له ، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده . .

« فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة ، ولا يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة » (ص ٢٩٦)

ومن الواضح ان ابن خلدون يلاحظ هنا ايضاً عمل الضغط الاجتماعي ، ملاحظة دقيقة ، ويعبر عن آثار هذا الضغط والقسر تعبيراً صحيحاً .

ج) – يكتب ابن خلدون الفقرات التالية ، في الفصل الذي يبرهن فيه على انه « قد يحدث لبعض اهل النصاب الملكي ، دولة تستغني عن العصبية »

« ... لا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه ، تسليما لعصبيته ، وانقيادا لما استحكم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم ، وعقيدة ايمانية استقرت في الاذعان لهم . فلو راموها معه أو دونه لزلزلت الارض زلزالها » (ص ١٥٦–١٥٧)

د) — وفي الفصل الذي يقرر « ان الامصار التي تكون كراسي الملك تخرب بخراب الدولة وانقراضها » ، يكتب ابن خلدون الفقرات التالية :

« اذا صار المصر الذي كان كرسياً للملك ، في ملكة هذه الدولة المتجددة ونقصت أحوال الترف فيها ، نقص الترف فيمن تحت ايديها من أهل المصر . لان الرعايا تبع للدولة . فيرجعون الى خلق الدولة اما طوعاً — لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم — ، أو كرهاً — لما يدعو اليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الاحوال . . . » (ص ٣٧٤)

ولا حاجة للبيان ان العبارة الاخيرة تشير بصراحة الى « الاكراه الذي يتأتى من خلق الدولة وطبيعتها » ، كما ان مجموع الفقرة تدل دلالة قاطعة على ان ابن خلدون قد لاحظ في هذه الحوادث الاجتماعية عمل « التقليد الطوعي » من جهة ، وأثر « التكييف القسري » من جهة اخرى .

— ٣ —

يتكلم ابن خلدون عن التقليد ، في عدة فصول من المقدمة ويسميه احياناً بأسماء اخرى ، مثل المحاكاة ، والتشبه ، والاقتداء والتلقن . ويوضح تأثير ذلك في الحياة الاجتماعية بوجه عام ، وفي انتشار الحضارة وفي التربية والتعليم بوجه خاص .

انه يقول : « ان القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة » (ص ٢٩) . ويذكر أنواعاً كثيرة للتقليد والمحاكاة ، من تقليد الافراد للافراد ، الى تقليد الجماعات للجماعات : تقليد الابناء للآباء ، تقليد المتعلمين للمعلمين ، تقليد الرعية للحكام ، تقليد الاخلاف للاسلاف ، تقليد المغلوب للغالب ، تقليد الغالب للمغلوب ، تقليد الافراد والامم لمن يخالطونهم من الافراد والاجيال

١ — يفرد ابن خلدون فصلا خاصاً لشرح تقليد المغلوب للغالب . فيقول في عنوان الفصل :

« ان المغلوب مولع ابدا بالاقتداء بالغالب ، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده » (ص ١٤٧)

كما يقول في متن الفصل :

« ترى المغلوب أبدا يتشبه بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه – في اتخاذها واشكالها – بل وفي سائر احواله » .

ويصرح بان « النفس تنتحل جميع مذاهب الغالب وتتشبه به ، وذلك هو الاقتداء » .

واما أسباب هذا التقليد ، فيردها ابن خلدون الى تأثير « نزعة نفسية » يعبّر عنها بقوله :

« ان النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت اليه »

وهذا الاعتقاد النفسي ، يتولد – على رأي ابن خلدون – من ثلاثة أسباب :

أ) – « أما لنظره بالكمال ، بما وقر عندها من تعظيمه » ،

ب) – « أو لما تغالط به من ان انقيادها ليس لغلب طبيعي ، انما هو لكمال الغالب » ،

ج) – « أو لما تراه . . . من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، انما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب . »

هذه الاسباب النفسية ، هي التي تحمل المغلوب على الاقتداء بالغالب ، وعلى انتحال كل ما يراه فيه من العوائد والمذاهب .

ولتأييد هذا التعليل ، يذكر ابن خلدون تقليد الابناء للآباء :

« انظر ذلك في الابناء مع آبائهم ، كيف تجدهم متشبهين بهم دائمًا . وما ذلك الا لاعتقادهم الكمال فيهم » (ص ١٤٧)

كما يذكر تقليد الناس للحاميه :-

« وانظر الى كل قطر من الاقطار ، كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند

السلطان في الاكثر ، لانهم الغالبون لهم »

ويذكر كذلك سراية بعض العادات والاحوال من امة الى من يجاورها ويخالطها :

« حتى انه اذا كانت امة تجاور اخرى ، ولها الغلب عليها ، فيسرى فيهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير »

ويستشهد على ذلك بما لاحظه في الاندلس :

« كما هو في الاندلس لهذا العهد ، مع امم الجلالقة . فانك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم ، والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت »

ويستنتج من هذه الملاحظة ، العاقبة المؤلمة التي تنتظر أهل الاندلس :

« حتى لقد يستشعر من ذلك، الناظر بعين الحكمة ، انه من علامات الاستيلاء . والامر لله . »

ثم يقرن بكل ذلك كلمة من الكلمات الحكميـة ، ويختم الفصل بقوله .

« وتأمل في هذا سر قولهم العامة على دين الملك ، فانه من بابه ، اذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به ، لاعتقاد الكمال فيه ، اعتقاد الابنـاء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم » (١٤٧)

٢ — يقول ابن خلدون في فصل انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة :

« أهل الدول أبدا يقلدون في طور الحضارة وأحوالها ، للدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون (ص ١٧٢)

ويستشهد على ذلك بما «وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم» ويستعرض ما حدث في المشرق والمغرب ، ثم يقول :

« تنتقل الحضارة من الدول السالفة الى الدول الخالفة » (ص ١٧٤)

ويذكر كيف انتقلت حضارة الفرس للعرب بني امية وبني العباس ؛ وانتقلت حضارة بني امية بالاندلس الى « ملوك المغرب من الموحدين وزناتة لهذا العهد » ؛ وانتقلت حضارة بني العباس الى الديلم ثم الى الترك ، ثم الى السلجوقية ثم الى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين » (ص ١٧٤)

٣– يكرر ابن خلدون ، في عدة مواضع ، تقليد الرعية للسلطان من جهة ، وتقليد الدولة الجديدة للدولة السابقة من جهة اخرى

فنراه يقول في مقدمة الكتاب :

« ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الامثال الحكمية الناس على دين الملك . واهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر ، فلا بد من ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم ، ويأخذون الكثير منها » (ص ٢٩)

ويقول كذلك في الفصل الذي يقرر « ان من طبيعة الملك الترف » :

« ان الامة اذا تغلبت وملكت ما بأيدي اهل الملك قبلها .. : يذهبون الى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم . . . ويناغى خلفهم في ذلك سلفهم . . . » الى أن تبلغ الدولة غايتها « بحسب قوتها وعوائد من قبلها . . . (ص ١٦٧)

ويقول ابن خلدون في فصل « خراب الامصار بخراب الدولة » ما يأتي :

« الرعايا تبع للدولة . فيرجعون الى خلق الدولة ، اما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم » (ص ٣٧٤)

كما يقول ، في فصل طروق الخلل للدولة :

« يقلد الاخر من أهل الدولة في ذلك الاول ، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمناه » (٢٩٥)

ويقول ، عند شرح زيادة النفقات وتعمم الاسراف :

« يستفحل الملك ، فيدعو الى الترف ، فيكثر الانفاق بسببه ، فتعظم نفقات

السلطان وأهل الدولة ، على العموم ، بل يتعدى ذلك الى أهل المصر .. ثم يعظم الترف فيكثر الاسراف في النفقات ، وينتشر ذلك في الرعية ، لان الناس على دين ملوكها وعوائدها ..» (ص ٢٩٧)

ويشير ابن خلدون – في فصل أطوار الدولة – الى تقليد الخلف للسلف اشارة صريحة ؛ لانه – عندما يشرح الطور السابع الذي يسميه بأسم طور القنوع والمسالمة – يقول ما يلي :

« يكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أولوه سلما لانظاره من الملوك وأقتاله ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد أمره ، وانهم أبصر بما بنوا من مجده » (ص ١٧٤)

٤ – يلاحظ ابن خلدون عمل التقليد والمحاكاة في التربية والتعليم أيضاً فانه يعبر عن رأيه في هذا الصدد بصراحة تامة ، في الفصل الذى يقرر « ان الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم » :

« والسبب في ذلك ، ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة تعلما والقاء وتاره محاكاة وتلقيناً بالمباشرة . الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً ورسوخاً » (ص ٥٤١)

يلاحظ بان هذه الفقرة تشير بوضوح الى مهمة التقليد والمحاكاة في اكتساب المعارف من جهة ، واكتساب الفضائل من جهة اخرى ؛ وبتعبير آخر : في التربية الفكرية من جهة ، والتربية الاخلاقية من جهة ثانية .

هذا ، ويشرح ابن خلدون في فصل « العقل التجربي » عمل الزمان والتجربة في تعليم ما ينبغي للانسان في معاملة أبناء جنسه – فعلا وتركاً – ثم يقول :

« وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في اقرب من زمن التجربة ، اذا قلد فيها الاباء والمشيخة والاكابر ، ولقن عنهم ، ووعى تعليمهم . فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها . ومن فقد العلم في ذلك

والتقليد فيه ، وأعرض عن حسن استماعه واتباعه طال عناوه في التأديب بذلك » .
(ان هذا الفصل غير موجود في الطبعات الشرقية . فيجب مراجعة الطبعة الباريسية ج ٣ – ٣٧٠)

ومن الواضح الجلي ، ان هذه الفقرة أيضاً تشير بصراحة الى أهمية التقليد في التربية وفي الحياة الاجتماعية .

٥ – ابن خلدون يذكر عمل التقليد والمحاكاة في تعلم اللغة واكتسابها أيضاً :

انه يقول في صدد الكلام عن علم النحو والبحث في كلام العرب « ان اللغة ملكة في ألسنتهم ، يأخذها الآخر عن الأول ، كما تأخذ صبياننا لغاتنا لهذا العهد » (ص ٥٤٦) .

ويقول كذلك – في الفصل الذي يقرر « ان اللغة ملكة صناعية » – مايلي :

« فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم ، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم ، وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم ، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها اولا ، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك . ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم ، واستعماله يتكرر الى ان يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ، ويكون كأحدهم . هكذا تصيرت الالسن واللغات من جيل الى جيل ، وتعلمها العجم والاطفال . » (ص ٥٥٤ – ٥٥٥)

ويقول ابن خلدون ، في الفصل الذي يقرر فيه « ان لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير » :

« ان هذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل ، بل هي متوارثة فيهم متعاقبة » (ص ٥٥٨)

كما يقول – بعد ان يشرح كيفية النطق بالقاف عند القبائل البدوية – :

« ان من يريد التقرب والانتساب الى الجيل ، والدخول فيه ، يحاكيهم بالنطق بها » (ص ٥٥٧) .

ان رأى ابن خلدون في هذا الصدد يتكرر في جميع الفصول المتعلقة باللغة وبتعلم اللغة .

٦ — يشرح ابن خلدون — في فصل علم الكلام — كيفية تكوّن المعلومات عند البشر ؛ ويتطرق خلال هذا الشرح الى معلومات العميان وتصوراتهم ، ويشير الى عمل التقليد في هذا الصدد ايضاً ، حيث يقول :

« الاعمى يسقط عنده صنف المرئيات ، ولولا ما يردهم الى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من اهل عصرهم والكافة ، لما اقروا به . ولكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الاصناف ، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم ... » (ص ٤٥٩) .

طبائع الامم وسجاياها

— ١ —

كل من يشاهد افراداً من امم مختلفة ، ويلاحظ افعالهم وحركاتهم ولو بصورة سطحية ، يضطر الى القول : ان الامم تختلف بعضها عن بعض ، ببعض الطبائع والسجايا . واذا كان ممن يتشوقون الى معرفة العلل والاسباب ، يرى من الضروري ان يتساءل : لماذا تختلف الامم بعضها عن بعض ، على هذه الصورة ؟ كيف تتكون طبائع الامم وسجاياها ؟ ما هي انواع العوامل التي تؤثر في تكوين هذه الطبائع والسجايا ؟ وما اهم هذه العوامل ؟

ان امثال هذه الاسئلة قامت في اذهان الكثيرين من المفكرين ، منذ اقدم ازمنة التفكير ، وحملتهم على القول بآراء متنوعة ، ومذاهب مختلفة في هذا الصدد .

١ — ان اقدم هذه الآراء والمذاهب يستند الى فكرة «الخلقة والفطرة» :
ان طبائع الامم وسجاياها من الامور الفطرية التي تحدث بطبيعتها . فكل امة مجبولة على بعض الطبائع الخاصة بها ، ومفطورة على بعض السجايا المميزة لها ؛ فاختلاف الامم في الطبائع والسجايا ، انما هو نتيجة طبيعية لاختلافها في الخلقة والفطرة .

هذه النظرة الابتدائية ، عندما توسعت بعض التوسع ، واصطبغت بصبغة علمية — نوعاً ما — ولدت نظرية « العروق البشرية » Races و « الفروق العرقية » Racial

وهذه النظرية تتلخص بما يلي : ينقسم النوع البشري الى عروق مختلفة ؛ يمتاز كل عرق منها ببعض الخصائص الثابتة ؛ وهذه الخصائص تنتقل من الآباء الى الاولاد عن طريق الوراثة ، بواسطة الدم . ولهذا السبب نجد

ان تلك الخصائص تشمل الامة باسرها ، وتتجلى في جميع افرادها .

٢ — غير ان تواريخ الامم وعنعناتها تدل على ان بعض الامم تنحدر من اصل واحد ؛ ومع هذا نجد ان هذه الامم ايضاً ، يختلف بعضها عن بعض ببعض الخصائص والفروق ، على الرغم من انها تنحدر من اصل واحد .

ومن البديهي ان الوراثة العرقية وحدها لا تكفي لتفسير وتعليل مثل هذه الفروق بين الامم . فيجب ان يكون هناك عامل آخر ، — او عوامل اخرى عديدة — ، غير عامل الفطرة والتكوين العرقي .

والعامل الذي استلفت انظار المفكرين — بعد فكرة الفطرة والخلقة — هو : الطبيعة التي تحيط بالانسان ؛ وبتعبير آخر : البيئة الطبيعية التي تعيش فيها الامة .

ان تأثير الحرارة والبرودة في بعض الجمادات والنباتات والحيوانات ، من الامور التي تظهر للعيان ، من غير ان تحتاج الى بحث عميق وتفكير طويل . فكان من الطبيعي ان يتقدم المفكرون على تعميم هذا التأثير على حياة الانسان ، وان يحاولوا تفسير اختلاف طبائع الامم بتأثير الاقاليم بوجه عام . كما كان من الطبيعي ان يتوسع طائفة منهم في هذا المضمار ، وان يبحثوا عن تأثير سائر عناصر الطبيعة — من الانهر والجبال والبحار ، والنباتات والحيوانات والمعادن — في حياة الامم وطبائعها .

٣ — الا ان التاريخ يشهد على ان الامة الواحدة كثيراً ما تنتقل من حال الى حال خلال الادوار والاطوار التي تتوالى عليها ؛ فقد تكتسب بعض السجايا الجديدة ، حتى حينما لا يتغير شيء من بيئتها الطبيعية . وهذا يدل دلالة قاطعة على ان هناك عوامل اخرى — غير عاملي العرق والطبيعة اللذين ذكرناهما — ، تؤثر بدورهما في طبائع الامم وسجاياها .

هذه العوامل التي استلفتت انظار المفكرين ، بعد العاملين السالفين الذكر

هي : الاحوال الاجتماعية والوقائع التاريخية .

٤ – يظهر من هذه الملاحظات السريعة ، ان العوامل التي تؤثر في طبائع الامم وسجاياها ، يمكن ان ترد الى ثلاثة انواع اساسية : العوامل العرقية ، العوامل الطبيعية ، العوامل الاجتماعية

فما هو اهم هذه العوامل الاساسية ؟

لقد اختلف الباحثون والمفكرون في هذا الصدد ، اختلافاً كبيراً : فقد زعم بعضهم ، ان العوامل العرقية هي التي تلعب اهم الادوار وتؤثر اشد التأثيرات ؛ كما قال بعضهم ، ان البيئة الطبيعية هي التي تسيطر على العوامل الاخرى باجمعها ؛ وادعى بعضهم ان العوامل الاجتماعية تكون أشد خطورة وأقوى تأثيراً من جميعها .

نحن لا نرى مجالا لتفصيل هذه المذاهب ومناقشتها في هذا المقام . ومع هذا نرى من الضروري أن نقول : ان الابحاث العلمية التي تمت منذ قرن، وجهت الاذهان – على الاخص – نحو المذهب الاخير، وايدته الى حد كبير . فان نزعة الاهتمام بالاحوال والعوامل الاجتماعية ، والتوسع والتعمق في درسها، هي التي اكسبتنا أثبت النتائج واثمن الثمرات في هذا المضمار

لقد ظهر من الابحاث العلمية بكل جلاء ، ان الصفات الوراثية العرقية في الاقوام ، اقل مما يظهر في الوهلة الاولى ، وهي أضيق نطاقاً مما كان يظن قبلا .

ان الاذهان تميل عادة الى الظن – بل الى الجزم – بان جميع الصفات التي تظهر مشتركة بين الاباء والاولاد تكون وراثية ، كما ان جميع الخصال المشتركة بين الافراد تكون عرقية .

غير ان ذلك ، وان كان صحيحاً بالنسبة الى الحيوانات التي تعيش عيشة انفرادية ، فانه غير صحيح البتة بالنسبة الى الانسان الذي يحيا حياة اجتماعية .

لان حياة الانفراد في الحيوانات ، لا تفسح مجالا لانتقال الاوصاف من الاباء الى الابناء عن طريق غير طريق الوراثة ، وبواسطة غير واسطة الدم ؛ فاذا شاهدنا اوصافاً مشتركة بين أفراد جنس من اجناس الحيوانات ، حق لنا أن نعتبر تلك الاوصاف وراثية ؛ وساغ لنا أن ننعتها بنعت « العرقية » .

ولكن احوال الانسان تختلف عن كل ذلك اختلافاً جوهرياً : لان حياة الاجتماع عند الانسان ، يفسح مجالا واسعاً جداً لانتقال الاوصاف من الاباء الى الابناء من غير وساطة الدم ايضاً . فان الاولاد ينشأون نشأة اجتماعية منذ ولادتهم ؛ فيكتسبون من آبائهم كثيراً من الخصال والصفات عن طريق المعاشرة ، والمحاكاة ، والتعلم والاقتباس . ولهذا السبب نجد ان الاوصاف تنتقل عند الانسان من الاباء الى الابناء ، من غير وساطة الوراثة الفسلجية أيضاً .

ولذلك نخطيء خطأ فظيعاً اذا قسنا الانسان بالحيوان في هذا المضمار ؛ نخطيء خطأ عظيماً اذا زعمنا ان جميع الاوصاف المشتركة بين الاباء والابناء تأتيهم عن طريق الوراثة ، وراثة فسلجية . كما نخطيء خطأ فظيعاً اذا ذهبنا الى ان جميع الاوصاف المشتركة بين افراد الامة تكون عرقية .

فيجب علينا ان نميز بين الاوصاف التي تنتقل من جيل الى جيل عن طريق الوراثة والدم ، من التي تنتقل عن طريق المعاشرة والاقتباس . يجوز لنا ان نسمي هذا النوع من الانتقال ايضاً باسم « الوراثة » ؛ غير انه يتحتم علينا في هذه الحالة ، ان نفرق بين هذا النوع من الوراثة وبين النوع الاول منها ؛ كما يترتب علينا ان نسمي الوراثة التي تتأتى من الدم والولادة باسم « الوراثة الفسلجية » ، والتي تتاتى من الحياة الاجتماعية باسم « الوراثة الاجتماعية » .

ولا نزانا في حاجة الى التدليل على ان الاوصاف التي تنتقل من جيل الى جيل بواسطة الدم وبصورة فسلجية ؛ اقل بكثير من التي تنتقل عن طريق

الحياة الاجتماعية . يجب علينا ان نعلم علم اليقين ان شروط الوراثة الفسلجية اشد واعضل بكثير من شروط الوراثة الاجتماعية . فان المكتسبات الفردية لا تنتقل انتقالا فسلجياً فتصبح وراثية ، ما لم تتهيأ لها ظروف خاصة، وتتوفر فيها شروط معقده ؛ في حين ان انتقال المكتسبات الفردية عن طريق الافاعيل والمؤثرات الاجتماعية ، يتم بمنتهى السهولة .

ولهذا السبب نجد ان آثار النوع الاول من الوراثة لا تتجلى الا في نطاق ضيق وساحة محدودة ، في حين ان افاعيل النوع الثاني من الوراثة تتجلى على مقياس واسع جداً ، في ساحة تكاد تكون غير محدودة .

هذا ، ونستطيع ان نقول ، ان السبب الاساسي في تقدم النوع البشري بسرعة خارقة — بالنسبة الى سرعة تحول الحيوانات — ليس الا ما ذكرناه آنفاً : سهولة انتقال المكتسبات الفردية من جيل الى جيل ، بفضل الحياة الاجتماعية البشرية وأفاعيلها ، بجانب صعوبة انتقال تلك المكتسبات عن طريق الوراثة الفلسجية وحدها .

ان عدم التمييز بين هذين النوعين من الانتقال — وبتعبير آخر : بين هذين النوعين من الوراثة — وآد اخطاء كبيرة في تقدير منشأ الطبائع، وحمل الناس — كما حمل عدداً غير قليل من العلماء — على توهم « عمل الوراثة » في الكثير من الامور التي لا تمت اليها بادنى صلة ..

ان الابحاث التي قام بها علماء الاجتماع لم تترك مجالا للشك في هذه القضية بوجه من الوجوه .

٥ — واما قضية تأثير العوامل الطبيعية في الطبائع ، فهي ايضاً تحتاج الى انعام النظر : ان على كل باحث ان يسلم مبدئياً بتأثير الطبيعة في الانسان. ولكن عليه ايضاً ان يلاحظ في الوقت نفسه ان علاقة الانسان بالطبيعة لم تكن علاقة « المنفعل المتأثر » فحسب ، بل هي علاقة « الفاعل المؤثر »

ايضاً ؛ فالانسان ينفعل ويتأثر من الطبيعة من جهة ، ويفعل ويؤثر فيها من جهة اخرى . انه يحاول التخلص من سيطرة الطبيعة ، بصور شتى ؛ واذا لم يتمكن من التخلص منها بصورة نهائية ، فهو يتوصل على كل حال الى تخفيف تأثيراتها فيه الى حد كبير ، كما انه يحاول ان يسيطر عليها — الى درجة ما — ، ويسعى الى استخدام بعض قواها في صور شتى .

ان آثار ونتائج الحياة الاجتماعية التي يحياها الانسان منذ اجيال واجيال ، قد تلاحقت وتراكمت وتبلورت على شكل بعض الامور المعنوية من جهة ، وعلى شكل بعض الاشياء المادية من جهة اخرى . ان هذه الامور المعنوية ، — كالتقاليد ، والمعتقدات ، والعلوم ، والاذواق ، والصناعات والنظم الاجتماعية على اختلاف أنواعها — ، وهذه الاشياء المادية — كالآلات والماكينات ، والبيوت والمدن ، والطرق ، والمرافىء ، والحقول ، والكتب والتماثيل ، الى آخر ما هنالك من معالم الحضارة ووسائلها — ، كلها تتضافر لتكوين « بيئة اجتماعية » خاصة ، تعمل عمل « العازل » نوعاً ما بين الانسان وبين الطبيعة . ولهذا السبب نجد ان عناصر البيئة الطبيعية ، لا تؤثر في امور الانسان ، الا من خلال هذه البيئة الاجتماعية .

فنستطيع ان نقول لذلك : ان تأثير الطبيعة في الانسان ، مما يتبع الاحوال الاجتماعية ، ويتحول بتحولها .

ولهذا السبب يترتب علينا أن نضع الاحوال الاجتماعية نصب أعيننا ، حتى عندما نحاول استكناه تأثيرات الطبيعة المحيطة بنا .

٦ — واذا أردنا أن نجمل البحث في هذا الصدد ، استطعنا أن نقول : ان تأثير البيئة الطبيعية لا يخرج عن نطاق « تعيين بعض الاتجاهات ، وتحديد بعض الامكانيات » ؛ غير ان السير في تلك الاتجاهات ، والاستفادة من تلك الامكانيات ، مما لا يتم الا تبعاً للاحوال والعوامل الاجتماعية والوقائع

والدوافع التاريخية .

ولهذه الملاحظات الهامة ، زاد اهتمام علماء الاجتماع ، بالبحث في العوامل الاجتماعية ، عن طريق درس « البيئة الاجتماعية » من جهة ، وتتبع « تواريخ المؤسسات الاجتماعية » من جهة اخرى .

٧ — بعد هذا الاستعراض السريع للمذاهب المختلفة التي قامت حول مسألة طبائع الامم ، نستطيع ان ننتقل الى مقدمة ابن خلدون ، فنتساءل : ماذا كان موقف ابن خلدون في هذه المسألة الاساسية ؟ ماذا كان الاتجاه الذي اتجهه لتعليل اختلاف الامم في الطبائع والسجايا ؟ والى اي حد تعمق في درس هذه المسألة وفي تحليل العوامل المؤثرة فيها ؟

لم يعالج ابن خلدون مسألة طبائع الامم في فصل خاص ؛ ومع هذا فقد تطرق اليها ، وتأمل فيها ، وكتب عنها ، في مواضع كثيرة في فصول عديدة وبوسائل شتى .

اننا نجد في فصول المقدمة عدة « آراء صريحة » حول هذه القضية . واذا جمعنا هذه الاراء ، وجدنا ان ابن خلدون كان ذا مذهب واضح تام في هذا الصدد .

— ٢ —

يعزو ابن خلدون الى الاقليم والطبيعة بعض التأثير في اخلاق البشر وأحوالهم . ويدوّن آراءه في هذا الصدد في المقدمات الثالثة والرابعة والخامسة من الباب الأول .

١ — انه يشرح أولا ، تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم

من المعلوم ان الجغرافيين القدماء كانوا يقسمون الأرض الى سبعة أقاليم ، كما يقسمون كل اقليم الى عشرة أجزاء ، حسب درجة العرض الجغرافي . ان ابن خلدون ينقل عنهم هذه التقسيمات ، ثم يتحرى كيفية توزع العمران

البشري في هذه الاقاليم :

تتميز الاقاليم بعضها عن بعض بدرجة الحرارة والبرودة ؛ فهذه الدرجة ، تكون في غاية التوسط والاعتدال في الاقليم الرابع الذي يقع في وسط الأقاليم السبعة تماماً . وتكون أقرب الى الاعتـدال في الاقليمين الثالث والخامس اللذين يجاوران هذا الاقليم المتوسط . غير انها تكون بعيدة عن الاعتدال في الاقليمين الثاني والسادس ، وابعد من ذلك بكثير في الاقليمين الاول والسابع .

ولهذا يعتبر ابن خلدون الاقاليم الثلاثة المتوسطة «معتدلة» وينعت الاقاليم الباقية بـ « المنحرفة » ، لافراط الحرارة في الاقليمين الاول والثاني ، وافراط البروده في السادس والسابع .

ان اعتدال الحرارة والبرودة يساعد على وفرة العمران ؛ واما افراط الحرارة ، فيتساوى مع افراط البرودة في عدم المساعدة على ذلك . ولهذا ، فان الاقاليم المتوسطة المعتدلة تختص بكثرة المدن والامصار . وتمتاز بكثرة الامم « المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك » (ص ٨٥)

ان ابن خلدون يعبر عن رأيه هذا بعبارات صريحة ، في عـدة مواضع من المقدمة :

اهل الاقاليم المتوسطة يمتازون « بالاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم ، وكافـة الاحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنـائع والعلوم والرئاسات والملك ، فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والامصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة » (ص ٨٥)

وكذلك هم « اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً واديانا ، حتى النبوءات انما توجد في الاكثر فيها . . .

ان « اهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال فيهم . فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم واقواتهم وصنائعهم ، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجادة الالآت والمواعين ويذهبون في ذلك الى الغاية . . .» (ص ٨٢) .

وأما الاقاليم المنحرفة ، فهي قليلة العمران بوجه عام .
ان امها « ليست لهم الكثرة البالغة ومدنها كذلك » (ص ٤٩)

أهل هذه الاقاليم متأخرين « في جميع أحوالهم ، فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر . . . أو الجلود . وأكثرهم عرايا من اللباس . . . وأخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العجم » (ص ٨٣)

ولا سيما الاقليم الاول ، ففيه أقوام « يسكنون الكهوف والغياض » ويأكلون « العشب والحبوب غير مهيأة ، وربما يأكل بعضهم بعضاً » . . . « يقرب أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم » . وهم « أقرب الى الحيوان العجم من الناطق . . . وليسوا في عداد البشر » (ص ٥٤ و ٨٣) .

ان أحوال أهل الاقاليم المنحرفة في الديانة أيضاً على غرار ذلك : فانهم « لا يعرفون نبوءة ولا يدينون شريعة ، الا من قرب منهم من جوانب الاعتدال ، وهو في الاقل النادر . . . »

يذكر ابن خلدون اسماء هؤلاء الاقوام النادرة ثم يقول : « ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الاقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً ، فالدين مجهول عندهم ، والعلم مفقود بينهم ، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناسي ، قريبة من أحوال البهائم . . » (ص ٨٣) .

ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد ، ان ابن خلدون لا يغفل عن وقوع جزيرة العرب في الاقاليم المنحرفة ، ويقدر الاعتراض الذي قد يخطر على البال من جراء ذلك ، فيتدارك الامر ، قائلاً :

« ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والاحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها في جزيرة العرب في الاقليم الاول والثاني . فان جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث — كما ذكرنا — فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها ، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر ، وصار فيها بعض الاعتدال ، بسبب رطوبة البحر » (ص ٨٣)

٢ — حينما ذكر ابن خلدون اعتدال أهل الاقاليم المتوسطة ، كتب فيما كتبه من الفقرات التي نقلناها آنفاً « انهم أعدل ألواناً وأخلاقاً » . وبهذه الصورة أشار الى تأثير الاقليم والهواء في اللون والاخلاق أيضاً . غير انه لم يكتف

بهذه الاشارة الى هذين النوعين من التأثير، بل انه عاد الى كل واحد منهما، وتناولهما بالشرح والتفصيل :

فقد صرح أولاً : « ان اللون تابع لمزاج الهواء » وان « شدة الحرارة تسود جلود الناس » ؛ في حين ان افراط البرودة يؤدي الى « بياض اللون »، وان هذا البياض قد يصل الى درجة « الزعورة » ، كما انه « يتبع ذلك زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور » (ص ٨٤) ولهذا السبب اذا سكن جماعة من السودان في الاقاليم المعتدلة أو الباردة « تبيض ألوان أعقابهم بالتدريج » ؛ وبعكس ذلك ، اذا سكن جماعة من أهل الشمال بالجنوب « تسود ألوان اعقابهم »·ويستشهد ابن خلدون على ذلك برأي ابن سينا ، ويذكر بيتين من ارجوزته في الطب · كما انه ينتقد بشدة مزاعم بعض النسابة الذين يتوهمون ان « السودان هم ولد حام ابن نوح ، اختصوا بلون السواد ، لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه » انه يعتبر ما ينقلونه في هذا الصدد من « خرافات القصاص »ويتهم هؤلاء بعدم « العلم بطبائع الكائنات » (ص ٨٣) ويقول ان هذا الزعم « من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الاكوان والجهات » وان هذه كلها تتبدل في الأعقاب (ص ٨٥)·

٣— وأما مسألة تأثير الطبيعة في الأخلاق ، فيتوسع فيها ابن خلدون بعض التوسع في فصل خاص — أي في المقدمة الرابعة من الباب الأول — تحت عنوان « أثر الهواء في أخلاق البشر » ·

انه يلاحظ ان السودان متصفون « على العموم بالخفة والطيش وكثرة الطرب » وانهم مولعون « بالرقص على كل توقيع في كل قطر » ويعلل ذلك بتأثير شدة الحرارة ، ويوضح هذا التعليل كما يلي :

من الامور المقررة في الحكمة « ان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح

الحيواني وتفشيه » وطبيعة الحزن بالعكس هي « انقباضه وتكاثفه » . ومن الامور المقررة أيضاً « ان الحرارة مفشية للهواء والبخار ومخلخلة له ، زائدة في كميته » ولهذا السبب نجد ان الحرارة تودي الى « تفشي الروح الحيوانية » وتولد في النفس من جراء ذلك « الفرح والسرور » (ص ٨٦)

ويدعم ابن خلدون هذا الرأي بذكر مشاهدتين من المشاهدات المألوفة : الاولى ، ما يحدث من الفرح والسرور في سورة الخمر ؛ والثانية ما يحدث من السرور والانبساط في الحمامات :

لأن سورة الخمر «تبعث حرارة غريزية في القلب فيتفشى الروح » وينتج من ذلك « من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه » : كما ان المتنعمين بالحمامات يتأثرون من حرارة الهواء ، فيشعرون بفرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور .

ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار « استولى الحر على أمزجتهم » فصارت أرواحهم « أشد حرا من أرواح أهل الاقليم الرابع وأكثر تفشياً » ، ومن ثم كان السودان « أكثر فرحاً وسرورا وأكثر انبساطاً » ، وأما الطيش ، فقد جاءهم على أثر ذلك » (ص ٨٦)

يرى ابن خلدون وجهاً للمشابهة بين السودان وأهل البلاد البحرية بهذا الاعتبار ، فيقول :

« ويلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية ، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته ، كانت حصتهم من توابع الحرارة والفرح والخفة ، موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة » (ص ٨٦)

وفي الاخير ، يشبه مصر نوعاً ما بالبلاد الجزيرية ، ويقول :

« أعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر : فانها مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب ، حتى انهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم ، وعامة مأكلهم من أسواقهم . ولما كانت فاس بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة ، كيف نرى أهلها مطرقين اطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة،

ويباكر الاسواق لشراء قوته ليومه ، مخافة ان يرزأ شيئاً من مدخره » (ص٨٦–٨٧)

ويختم ابن خلدون بحثه هذا ، بقوله : « تتبع ذلك في الأقاليم والبلدان ، تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء » (ص ٨٧) .

٤ – يفرد ابن خلدون فصلاً من الباب الأول لشرح نوع آخر من التأثير ، هو : تأثير الطبيعة في الانسان عن طريق المواد الغذائية التي توفرها له .

من المعلوم ان الأقطار لا تتساوى في الخصب ، والأقوام لا تتمتع بدرجة واحدة من رغد العيش . لأن هناك أقطاراً وأقاليم توفر لاهلها «خصب العيش ، من الحبوب والادم والحنطة والفواكه ، لزكاء المنابت ، واعتدال الطينة ووفور العمران » . وهنالك أقطار لا توفر ذلك لأهلها . فسكان تلك الأقطار يكونون في حالة « شظف من العيش » ، انهم « يفقدون الحبوب والأدم جملة » ويقتاتون في الغالب « بالالبان واللحوم » (ص ٨٧) .

يرى ابن خلدون ان خصائص الأقوام تختلف باختلاف «خصب الاراضي» التي يعيشون عليها ، ونوع الأغذية التي يتغذون بها : فان أهل القفار «الفاقدين للحبوب والأدم » يكونوا بوجه عام « أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش » . فتجد « ألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات » (ص ٨٨) .

والسبب في ذلك : « ان كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة تنشأ عنها بعد اقطارها في غير نسبة» ويتبع ذلك انكساف الالوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم ... وتغطي الرطوبات على الاذهان والافكار بما يصعد الى الدماغ من ابخرتها الرديئة» وينتج من ذلك « البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة » (ص ٨٨)

ولزيادة الاقناع ، يقارن ابن خلدون حيوانات القفار بحيوانات التلول ، فيقول :

« واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب ، من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر ، مع امثالها من حيوان التلول والارياف والمراعي الخصبة : كيف تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء اديمها وحسن رونقها، واشكالها، وتناسب اعضائها ، وحدة مداركها ... وما ذلك الا لاجل ان الخصب في التلول فعل في ابدان هذه من الفضلات الردية والاخلاط الفاسدة ما ظهر عليها اثره . والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها واشكالها ما شاء » (ص ٨٨) .

ولهذه الاسباب ، يرى ابن خلدون ان كثرة الاغذية تؤثر تأثيراً سيئاً في الاجسام والاخلاق .

ومع هذا ، فهو لا يغفل عن حقيقة تظهر مخالفة لهذا الرأي ، في الوهلة الاولى : « ان جسوم اهل الامصار الطف من جسوم اهل البوادي » ، وكذلك اذهانهم اثقب من اذهان هؤلاء ، مع انهم ارغد عيشاً منهم بوجه عام .

ولكن ابن خلدون يحاول تعليل ذلك من غير ان يغير رأيه الاصلي في الامر :

« ان اهل الامصار ، وان كانوا مكثرين من الادم ، ومخصبين في العيش ، الا ان استعمالهم اياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف - بما يخلطون معها - فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها ... فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ، ويخف ما تؤديه الى أجسامهم من الفضلات الردية » (ص ٨٨)

ولهذا السبب تبقى جسومهم بعيدة عن الغلظة ، بالرغم من كثرة الاغذية التي يتناولونها ...

وفي الاخير يضيف ابن خلدون الى التأثيرات الآنفة الذكر ، تأثيراً آخر ، هو الذي يظهر في حال الدين والعبادة ، حيث يقول :

« ان أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال العبادة : فتجد المتقشفين من أهل البادية والحاضرة ، ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ ، أحسن ديناً واقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب ، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والامصار ، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالاكثار من اللحمان والأدم

ولباب البر ، ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهـل البوادي » (ص ٨٩)

— ٣ —

اما رأي ابن خدون في مسألة الأوصاف الفطرية والعرقية ، فما يتطلب البحث والنظر بكل تأمل وامعان :

أ — لقد زعم بعض الباحثين ان ابن خلدون يعزو اهمية كـبرى الى تأثير الدم والجنس في حياة الامم ؛ وبنوا زعمهم هذا على نظرية العصبية التي وضعها . وقالوا : يذهب ابن خلدون الى ان العصبية هي العامل الأساسي في الحياة السياسية ؛ ومن المعلوم ان العصبية ، انما هي نتيجة طبيعية لرابطـة الدم والنسب ؛ فيظهر من ذلك انه يعزو دوراً هاماً الى هذه الرابطة ، شأن القائلين بنظرية الأجناس ، وبأهمية الاوصاف العرقية .

غير اني اعتقد ان هذا الزعم لا ينطبق على الواقع انطباقاً كافياً ؛ بل يخالف روح آراء ابن خلدون مخالفة كلية : انه يعزو — في الواقع — الى العصبية أهمية كبرى ، ويعتبرها نتيجة القرابة والنسب في الدرجة الاولى ؛ ولكنه لا يذهب الى انها مربوطة بوحدة الدم ارتباطاً لا محيد عنه ابداً .

فأولا ، انه يصرح بان « النسب وهمي (يريد معنوي وذهني) وان كان طبيعياً » (ص ١٨٤) كما يقول « ان النسب امر وهمي لا حقيقة له » (ص ١٢٩) ويصرح ايضاً : « اذا كان النسب يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيـه الوهم وذهبت فائدته » (ص ١٢٩) كما يقول : « ان النسب اذا خرج عن الوضوح ، وصار من قبيل العلوم ، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس ، وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية » * (ص ١٢٩)

* نحن نلمح هنا اثر حدس عبقري لاسس نظرية المفكر الفرنسي آلفرد فوييه A. Fouillé في « الفكر القوانية » idée-force ان الفيلسوف المشار اليه كان قد ميز « الفكر القوانية » التي تحمل على العمل ، من « الفكر الباهتة » التي لا تؤدي الى عمل . واتخذ ذلك اساساً لفلسفة خاصة ، واخلاق خاصة ، واجتماعيات خاصة .

يظهر من ذلك بكل وضوح : ان ابن خلدون لم يقل بان وجود القرابة يكفي لتوليد العصبية ٠

ثانياً : عندما يشير ابن خلدون الى منشأ العصبية ، يقول انها تكون « من الالتحام بالنسب أو ما في معناه » ، ثم يصرح بان الولاء يعمل عمل النسب « لان اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبة منها » (ص ١٢٩) ٠

وفي محل آخر ، يصرح بذلك بوضوح أكبر : «ان المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة انما يتم بالنسب ، لأجل التناصر في ذوي الارحام والقربى ، والتخاذل في الأجانب والبعداء ٠٠٠ والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تنزل منزلة ذاك » وبعد ذلك يحلل اسباب تكون العصبية من القرابة فيقول : « المعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة » (ص ١٨٤) ٠

يتبين من ذلك ، ان ابن خلدون يحصر عمل « القرابة » في نطاق « العشرة والصحبة والممارسة » الناشئة عنها ، فلا يرجع العصبية الى وحدة الدم في حد ذاتها ٠

حتى انه يقول بصراحة اعظم : « يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة ، تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة ٠ فان لم يكن نسب ، فثمرات النسب موجودة » (ص١٨٤) ٠

واذا أردنا ان نلخص الآراء المستفادة من هذه العبارات ، استطعنا ان نقول : ان وحدة الدم تولد العصبية من جراء العشرة والصحبة والممارسة التي تستتبعها ٠ ولذلك نجد ان وحدة الدم والنسب ، اذا لم تزد

الى وحدة المربى والعشرة والصحبة ، فــلا تولد اللحمة والعصبية ؛ وبعكس ذلك ، العشرة والصحبة ، اذا حصلت من سبب غير النسب فانها توصل الى نتائج مماثلة لما يحدث من قرابة الدم والنسب . فالعامل الاصلي في العصبية ، ليس القرابة في حد ذاتها .

٢ — ان هذه النتيجة التي وصلنا اليها ، من انعام النظر في كنه نظرية العصبية ، تتأيد وتتأكد لدينا ، كلما توغلنا في درس آراء ابن خلدون الاساسية في الحياة الاجتماعية .

فاننا نجده دائماً يعزو أهمية كبيرة الى افاعيل المعاشرة والممارسة والالفة والاعتياد ، ويبرز الاخــلاق والنزعات التي تنجم عن ذلك ، بكل توسع واهتمام .

ان الآراء المنــدمجة في العبارات التالية أوضح دليل على ذلك وأقوى برهان :

« الانسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه » (ص ١٢٥)
« ان تكون السجايا والطبائع ، انما هو من المأنوفات والعوائد » (ص ١٣٨)
« ان العوائد تقلب طباع الانسان الى مألوفها ، فهو ابن عوائده ، لا ابن نسبه » (ص ٣٨٤) .

— ٤ —

١ — يهتم ابن خلدون بوجه خاص ، بالعوامل الاجتماعيــة ؛ ويتوسع ويتعمق في درس تأثير هذه العوامل في تكوين الطبائع والسجايا الخلقيــة والعقلية . فانه يرى ان خصال البأس والشجاعة ، والانقياد والطاعة ، وجميع مذمومات الخلق ومحموداته ، حتى الذكاء والكياسة ، والفطنة والنباهة ... كلها تتأثر من الحياة الاجتماعية تأثراً شديداً .

ويتأتى هذا التأثير — في نظر ابن خلدون — من النحلة المعاشية ، في

الدرجة الاولى . فان المؤلف يفتتح الفصل الاول من الباب الثاني بتقرير المبدأ التالي :

« ان اختلاف الاجيال في احوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش » (ص١٢٠)

ويبرهن على المبدأ المذكور بقوله :

« فان اجتماعهم ، انما هو للتعاون على تحصيله » (ص ١٢)

واما كيفية تأثير النحلة المعاشية في الطبائع والسجايا ، فيوضحها ابن خلدون بفضل افعولتين نفسيتين مهمتين :

الاولى ، الالفة والاعتياد ؛ والثانية ، الممارسة والمران .

أ) — ان أثر الالفة والاعتياد في طبائع الانسان ، يقرره ابن خلدون بالعبارات التالية :

« ان النفس اذا ألفت شيئاً ، صار من جبلتها وخلقتها » (ص ٩٠)
واذا « ألف الانسان بعض الاحوال » صار ذلك له خلقاً وملكة وعادة ، « تنزل منزلة الطبيعة والجبلة » (ص ١٢٥)

ب) — واما أثر الممارسة والمران ، في زيادة قابليات الانسان ، فيقرره ابن خلدون بالعبارات التالية :

« ان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس » (ص ٣٩٩)
« القريحة مثل الضرع ، تزيد بالامتراء ، وتجف بالترك والاهمال » (ص٥٧٥)
« العلوم والصنائع ، يحصل منها زيادة عقل » — « كل صناعة يرجع منها الى النفس أثر ، يكسبها عقلا جديدا » (ص ٤٢٨)

النحلة المعاشية ، تولد بعض الطبائع والسجايا الخاصة ، بفضل هاتين الافعولتين النفسيتين :

فان الحياة الاجتماعية — ولا سيما النحلة المعاشية — تحمل الافراد على

القيام ببعض الافعال والاعمال ؛ وتكرر هذه الافعال والاعمال طول حياة الافراد ، — بل على مدى الاجيال والاحقاب ، — يؤدي الى ترسيخ بعض الاعتيادات ، وتوليد بعض الملكات ، وتزييد بعض القابليات ، وتنقيص بعض القوى . وكل ذلك يعني : تكوين بعض الطبائع والسجايا ، وتزييد بعض القوى والقابليات .

٢ — ابن خلدون يتتبع نتائج هذه المبادىء ، ويتوسع في درسها ، ويتعمق في تعليلها ، بشكل يستثير الاعجاب .

ولاجل ان نحيط علماً بآراء ابن خلدون في أثر النحلة المعاشية في تكوين الاخلاق والطبائع والسجايا حق الاحاطة ، يجب علينا أولا أن نستعرض أنواع النحل المعاشية التي يشير اليها .

يشرح ابن خلدون « وجوه المعاش » في فصل خاص ، ويحصر النحل المعاشية — من حيث الاساس — في الامور التالية : الاصطياد ، الفلاحة ، الصناعة ، التجارة (ص ٣٨٣) .

غير انه يقسم الفلاحة — في فصل آخر — الى نوعين اساسيين . الاول تربية الحيوانات ؛ الثاني زراعة النباتات (ص ١٢٠)

كما انه يقسم الصناعة — في فصل آخر — الى ثلاثة اقسام : الاول ، ما يختص بامر المعاش ؛ الثاني ، ما يختص بالافكار ؛ والثالث ، ما يختص بالسياسة (ص ٤٠٠) ويعتبر من الاول : الحياكة ، والجزارة ، والنجارة ، والحدادة ، وامثالها ؛ — ومن الثاني : الوراقة (وهي معاناة الكتب بالاستنساخ والتجليد) والغناء ، والشعر وتعليم العلم ، وأمثال ذلك ؛ — ومن الثالث : الجندية وامثالها (ص ٤٠٠)

لا يهتم ابن خلدون لنحلة الاصطياد ، ولا يعود اليها بعد ان يذكرها عرضاً ، خلال بحثه عن وجوه المعاش . واما بقية النحل المعاشية ، فانه يدرسها

بتفصيل وافٍ ، ويقرر تأثيراتها في العقول والاخلاق ، بتوسع وتعمق ، في عدة فصول .

٣ – وبما ان ابن خلدون يقسم البشر الى « بدو وحضر » – بالنظر الى نوع نحلتهم المعاشية واسلوب حياتهم الاجتماعية – فانه يتوسع بوجه خاص في اظهار تأثيرات حياة البداوة والحضارة في الاخلاق والعقول ، ويقرر في هذا المضمار القضايا التالية :

اولاً : أهل البدو أقرب الى الشجاعة من اهل الحضر .

ثانياً : اهل البدو اقرب الى الخير من أهل الحضر .

ثالثاً : أهل الحضر اكثر ذكاء وفطنة من أهل البدو .

أ) – يقرر ابن خلدون القضية الاولى ويعللها في فصل خاص (ص١٢٥) حيث يقول :

« والسبب في ذلك : ان أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا في نعيم الترف ، ووكلوا امرهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم ، والحاكم الذي يسوسهم ، والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم ، والحرز الذي يحول دونهم ، فلا تهيجهم هيعة ، ولا ينفر لهم صيد ، فهم غارون آمنون ، قد ألقوا السلاح ، وتوالت على ذلك منهم الاجيال ، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم ، حتى صار ذلك لهم خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة »

الا ان اهل البدو فهم – « لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الاسوار والابواب – قائمون بالمدافعة عن انفسهم ، لا يكلونها الى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم . فهم دائماً يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتجافون عن الهجوع الا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الاقتاب ، ويتوجسون للنبآت والهيعات ، ويتفردون في القفر والبيداء ، مدلين ببأسهم ، واثقين بأنفسهم ، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية ، يرجعون اليها متى دعاهم داعٍ واستنفرهم صارخ » (ص ١٢٥)

هذا ، ويلاحظ ابن خلدون – في فصل آخر – ان بين البداوة وبين

الحضارة درجات عديدة ، وان بعض الاقوام تكون في حالة انتقـال من البداوة الى الحضارة ؛ ويقرر ان الشجاعة تتناقص ، كلما زاد القوم اتصالا بحياة الحضارة وتباعداً عن حياة البداوة :

« لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة . . . لا جرم كان هذا الجيل الوحشي اشد شجاعة من الجيل الآخر . . . بل الجيل الواحـد تختلف احواله في ذلك باختلاف الأعصار : فكلما نزلوا الارياف ، وتفننوا النعيم ، وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم ، نقص من شجاعتهم بقدر ما نقص من توحشهم وبداوتهم » (ص ١٣٨) .

ب) — واما القضية الثانية ، — وهي القائلة « ان أهل البدو أقرب الى الخير من اهل الحضر » — فيشرحها ابن خلدون أيضاً في فصل خاص :

« وسببه : ان النفس اذا كانت على الفطرة الاولى كانت متهيأة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر . . . وبقدر ما سبق اليها من أحد الخلقين ، تبعد عن الآخر ، ويصعب عليها اكتسابه . فصاحب الخير ، اذا سبقت الى نفسه عوائد الخير ، وحصلت لها ملكته ، بعد عن الشر ، وصعب عليه طريقه . وكذا صاحب الشر ، اذا سبقت اليه عوائده » (ص ١٢٣)

« وأهل الحضر ، لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ ، وعوائد الترف ، والاقبال على الدنيا ، والعكوف على شهواتهم منها ، قد تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه ، بقدر ما حصل لهم من ذلك . حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم . . .

وأما أهل البدو « وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، الا انه في المقدار الضروري ، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها ، فعوائدهم في معاملاتها على نسبتها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق ، بالنسبة الى اهل الحضر ، أقل بكثير . فهم أقرب الى الفطرة الاولى ، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها » (ص ١٢٣) .

ج) — واما القضية الثالثة — وهي القائلة بان أهل الحضر اكثر ذكاء

وفطنة من اهل البدو — فلا يفرد لها ابن خلدون فصلا خاصاً بها ؛ بل يذكرها عرضاً في الفصل الذي يقرر « ان التعليم للعلم من جملة الصنائع » (ص ٤٣٠—٤٣٤) ولهذا السبب ، لم تستلفت هذه القضية انظار الباحثين كثيراً ، مع انها مسرودة في اواخر الفصل المذكور بوضوح تام :

« ألا ترى الى أهل الحضر مع أهل البدو ، كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ، ممتلئاً من الكيس ، حتى ان البدوي ليظنه انه قد فاته في حقيقة انسانيته وعقله ، وليس كذلك . وما ذاك الا لاجادته في ملكات الصنائع والاداب في العوائد والاحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي . فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليماتها ، ظن كل من قصر عن تلك الملكات انها لكمال في عقله ، وان نفوس اهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته . وليس كذلك . فانا نجد من أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته . انما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم . فان لها آثارا ترجع الى النفس ، كما قدمناه » (ص ٤٣٣ - ٤٣٤)

٤ — يبحث ابن خلدون في تأثير التجارة والصناعة أيضاً ؛ ويظهر تأثير التجاره في الاخلاق ، وتأثير الصناعة في العقول :

أ) — يقول في فصل خاص « ان خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة » ويعلل ذلك بما يلي :

« ان التاجر مدفوع الى معاناة البيع والشراء ، وجلب الفوائد والارباح . ولابد في ذلك من المكايسة والماحكة ، والتحذلق ، وممارسة الخصومات ، واللجاج ، وهي عوارض هذه الحرفة . وهذه الاوصاف نقص من الذكاء والمروءة وتجرح فيها . لان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس ، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والزكاء ، وافعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك . فتتمكن وترسخ ، ان سبقت وتكررت ، وتنقص خلال الخير اذا تأخرت عنها ، بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس ، شأن الملكات الناشئة عنها الافعال

« وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت اصناف التجار في اطوارهم : فمن كان منهم سافل الطور ، محالفاً لاشرار الباعة أهل الفسق والخلابة والتجوير في الاثمان اقرارا

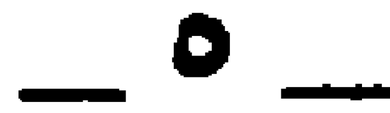
وانكارا ، كانت رداءة تلك الخلق عنده اشد ، وغلبت عليه السفسفة ، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة . والا فلا بد له من تأثير المكايسة والماحكة في مروءته » (ص ٣٩٩)

ب) — ويقول ابن خلدون في فصل خاص « ان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، وخصوصاً الكتابة والحساب» (ص ٤٢٨) ويشرح ذلك ويعلله بما يلي :

« ان النفس الناطقة للانسان ، انما توجد فيه بالقوة ، وان خروجها من القوة الى الفعل ، انما هو بتجدد العلوم والادراكات عن المحسوسات اولاثم مايكتسب بعدها بالقوة النظرية الى ان يصير ادراكا بالفعل وعقلاً محضاً . فتكون ذاتاً روحانية ، ويستكمل حينئذ وجودها . فوجب لذلك ان يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا

« والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة . فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا . . . والكتابة من بين الصنائع أكثر افادة لذلك ، لانها تشتمل على العلوم والأنظار ، بخلاف الصنائع . وبيانه ان في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية الى الكلمات اللفظية في الخيال ، ومن الكلمات اللفظية في الخيال الى المعاني التي في النفس ، ذلك دائماً . فيحصل لها ملكة الانتقال من الادلة الى المدلولات ، وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة . فيكسب بذلك ملكة من التعقل ، تكون زيادة عقل ، ويحصل به قوة فطنة وكيس في الامور لما تعودوه من ذلك الانتقال . . .

« ويلحق بذلك الحساب . فان في صناعة الحساب ، نوع تصرف بالعد وبالضم والتفريق ، يحتاج فيه الى استدلال كثير . فيبقى متعودا للاستدلال والنظر ، وهو معنى العقل » (ص ٤٢٩) .



ان التفاصيل التي ذكرناها آنفاً ، تدلنا على رأي ابن خلدون في « آثار الحضارة » في الطبائع بوجه عام . فانه يعتقد ان وصول الحضارة الى غايتها يؤدي الى فساد الاخلاق من جهة ، وزيادة العقل من جهة اخرى .

ان تأثيرات الحضارة في الاخلاق مشروحة بتفصيل واف ، في

الفصل الذي يقرر « ان الحضارة غاية العمران ونهاية العمرة ومؤذنة بفساده » (ص ٣٧١ — ٣٧٤) .

نجتزيء من الفصل المذكور بالعبارات التالية ، لنتبين رأي ابن خلدون في هذا الصدد :

ان الحضارة تؤدي الى الترف « ان الترف والنعمة اذا حصلا لاهل العمران ، دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة ، والتخلق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف ، واستجادة احواله ، والكلف بالصنائع التي تؤنق من اصنافه وسائر فنونه ...

« واذا بلغ التأنق في هذه الاحوال المنزلية الغاية ، تبعه طاعة الشهوات ،فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة ... » (ص ٣٧٢)

ان استفحال الحضارة والترف يقترن بوجه عام بارتفاع اسعار الحاجيات ، فتزداد عندئذ مشاكل المعيشة ، بقدر ازدياد الحاجات ، وارتفاع اسعارها .

« فتعظم نفقات اهل الحضارة ، وتخرج عن القصد الى الاسراف ، ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكتهم من اثر العوائد وطاعتها ، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة ، ويغلب عليهم الفقر ، ويقل المستامون للمبايع ، فتكسد الاسواق ، ويفسد حال المدينة ، وداعية ذلك كله افراط الحضارة والترف

« وهذه مفسدات في المدينة ، وعلى العموم في الاسواق والعمران . واما فساد أهلها في ذاتهم واحدا واحدا ، على الخصوص ، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها . ولذلك يكثر منهم الفسق والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه وغير وجهه ، وتنصرف النفس الى الفكر في ذلك والغوص عليه ، واستجماع الحيلة له (ص ٣٧٢) فتجدهم اجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات . ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه ... وتجدهم ايضاً أبصر بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر ، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لاكثرهم ..

« ويموج بحر المدينة بالسفلة من اهل الاخلاق الذميمة ، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ... (ص ٣٧٣) .

« ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها ، لكثرة الترف» فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط » * (ص ٣٧٤) .

ولهذه الاسباب كلها يقول ابن خلدون :

« ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد » (ص٣٧٤)

واما رأي ابن خلدون في تأثير الحضارة في زيادة العقل وتقوية الذكاء ، فمذكور في الفصل الذي يقرر فيه « ان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً » . فانه يقول — في هذا الفصل — بعد ان يقرر ان الحنكة في التجربة تفيد عقلاً :

« والحضارة الكاملة تفيد عقلا . لانها مجتمعة من صنائع ، في شأن تدبير المنزل ، ومعاشرة ابناء الجنس ، وتحصيل الآداب في مخالطتهم ، ثم القيام بامور الدين ، واعتبار آدابها وشرائطها وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً ، فيحصل منها زيادة عقل » (ص ٤١٨) .

— ٦ —

يظهر مما تقدم كله ، ان ابن خلدون لا يغالي في تأثير البيئة الطبيعية ، ولا يهتم بالاوصاف العرقية ، بل يعتني كل الاعتناء بالبحث عن العوامل الاجتماعية ، ويسعى كل السعي الى اظهار أثر النحلة المعاشية ، ويعطي هذه العوامل ، الموقع الاول في تكوين الطبائع والسجايا .

اننا نجد ان نظرية ابن خلدون في هذا الصدد ملخصة أحسن تلخيص ، وموضحة اتم ايضاح ، في سياق مقارنة أهل المشرق بأهل المغرب ، في أحد

* ان العبارة الاخيرة محذوفة من الطبعة البيروتية المصرية . نقلناها عن طبعة مصطفى فهمي ص ٢٩٦ — ان كلمة الخاصة مطبوعة غلطاً على شكل الخاصة .

فصول الباب السادس من المقدمة ؛ وهو الفصل الذي يقرر « ان التعليم للعلم من جملة الصنائع » (ص ٤٣٠)

فاننا نجتزيء من الفصل المذكور بالعبارات والفقرات التي تتعلق بهذه النظرية :

« أهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم وفي سائر الصنائع ، حتى انه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب الى المشرق في طلب العلم ، ان عقولهم على الجملة أكمل من عقول اهل المغرب ، وانهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الاولى ، وان نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية ، ويتشيعون لذلك ، ويولعون به ، لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع ، وليس كذلك .

« وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة .

« اللهم الا الاقاليم المنحرفة ، مثل الاول والسابع ، فالامزجة فيها منحرفة ، والنفوس على نسبتها ، كما ترى .

« وانما الذي فضل أهل المشرق من أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد ، كما تقدم في الصنائع .

« ونزيده الآن تحقيقاً . وذلك ان الحضر لهم آداب في احوالهم – في المعاش والمسكن والبناء وامور الدين والدنيا ، وكذا سائر اعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم – فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ، ويتلبسون به ، من اخذ وترك ، حتى كأنها حدود لا تتعدى ، وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الاول منهم . ولا شك ان كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس اثر ، يكسبها عقلا جديدا . تستعد به لقبول صناعة اخرى ، ويتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف .

« ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن اهل مصر غايات لا تدرك : مثل انهم يعلمون الحمر الانسية والحيوانات العجم – من الماشي والطائر – مفردات من الكلام والافعال يستغرب ندورها (صدورها) ويعجز اهل المغرب عن فهمها .

« وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية ، يزيد الانسان ذكاء في عقله واضاءة في فكره ، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس . اذ قدمنا ان

النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات . فيزدادون بذلك كيساً ، لما يرجع الى النفس من الاثار العلمية ، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الانسانية . وليس كذلك » (ص ٤٣٣)

بعد هذه الفقرات يقارن ابن خلدون الحضري بالبدوي ، من وجهة العقل والذكاء ، ويكتب الفقرات التي نقلناها آنفاً — عندما سردنا رأيه في الفروق العقلية التي تميز الحضر من البدو — ، ويعلل هذه بتأثير الصنائع والعلوم ، ثم يعود الى مقارنة أهل المشرق بأهل المغرب ، قائلاً :

« وكذا اهل المشرق ، لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً ، وكان اهل المغرب أقرب الى البداوة ... ظن المغفلون في بادىء الرأي ، انه لكمال في الحقيقة الانسانية ، اختصوا به عن اهل المغرب . وليس ذلك بصحيح » (ص ٤٣٦) .

نحن نعتقد ان ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد ينم عن ملاحظات دقيقة جداً وصائبة تماماً .

نظرية العصبية

ان نظرية العصبية من أهم وأطرف النظريات التي وضعها ابن خلدون . نستطيع ان نقول انها بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية ، وتتصل به جميع مباحث « الاجتماع السياسي » في المقدمة .

ولا نغالي اذا قلنا — بهذا الاعتبار — انها تؤلف « أنظومة » Système تامة التكوين ، في الاجتماع بوجه عام ، والاجتماع السياسي بوجه خاص .

لا يستطيع القارىء أن يحصل على فكرة تامة عن نظرية العصبية ، بقراءة فصل واحد ، أو بضعة فصول من المقدمة . لان ابن خلدون يبني هذه النظرية بالتدريج ، ويكوّن هذه الانظومة قسماً بعد قسم ، شأن جميع المفكرين الذين يضعونَ النظريات المفصلة ، ويؤسسون الانظومات الكبيرة .

فلأجل ان نحصل على فكرة تامة عن هذه النظرية الاجتماعية ، والانظومة السياسية ، يجب علينا ان نستعرض ما جاء في معظم فصول البابين الثاني والثالث ، وفي أحد فصول الباب الرابع ، حول العصبية . وعلينا ان ننعم النظر — بوجه خاص — في الفصول التالية :

من الباب الثاني : الفصل الذي يقرر « ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية » والفصول الخمسة التي تليه (ص ١٢٧ — ١٣٦) ثم الفصل الذي يقرر « ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك » (ص ١٣٩—١٤٠) .

ومن الباب الثالث : الفصل القائل « ان الملك والدولة انما يحصلان بالقبيل والعصبية » ، والفصول الستة التي تليه (ص ١٥٤—١٦٣) ، ثم الفصل الذي يقرر « ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة » والفصل الذي يليه (ص ١٦٤—١٦٧) ثم الفصل الباحث في « أحوال الموالي والمصطنعين

في الدولة » (ص ١٨٤) وفصل حقيقة الملك (ص ١٨٧) ثم فصل كيفية طروق الخلل للدولة » (ص ٢٩٤) .

ومن الباب الرابع : فصل « وجود العصبية في الأمصار » (ص ٣٧٢) .

— ١ —

١ — ان الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والارحام بعضهم ببعض من الامور التي لم تخف على انظار العقول السليمة في العالم العربي ، منذ العصور القديمة . ومما يدل على ذلك دلالة قوية : ان اللغة العربية تسمى ذوي القربى باسم « العصبة » » وهذه الكلمة تمت بصلة الاشتقاق الى كلمة « العصب » بمعنى الشد والربط ، وكلمة « العصابة » بمعنى الرابطة ، كما انها تسمى الخصال والافعال الناجمة عن ذلك — من تعاضد وتشيع — باسم « العصبية » .

اما ابن خلدون فيتخذ رابطة العصبية موضوعاً لدراسة شاملة وعميقة : يستعرض اشكالها وصورها المختلفة ، ويتتبع الادوار التي تلعبها في حياة المجتمعات بوجه عام ، وفي حياة الدول بوجه خاص ، بتوسع يستلفت الانظار ، وتعمق يستثير الاعجاب .

٢ — يتكلم ابن خلدون اولا ، عن مصدر العصبية ، ويردها الى الطبيعة البشرية والى اثر القرابة في الحياة الاجتماعية :

« ان صلة الرحم طبيعي في البشر ، الا في الاقل . ومن صلتها : النعرة على ذوي القربى والارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة .

« فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه ، أو العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك .

« نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا » (ص ١٢٩)

ان هذه النزعة الطبيعية في البشر ، تؤدي الى « الاتحاد والالتحام » بين أفراد النسب الواحد ؛ لانها تحملهم على « التعاضد والتناصر » وتستلزم « استماتة كل واحد منهم دون صاحبه » (ص ١٥٤)

ولهذا السبب نجد ان أفراد النسب الواحد ، يشتركون في «حمل الديات» ويتعاونون على « دفع العدوان » ، ويتناصرون في « تحقيق المطالبات » .

« واما المنفردون في أنسابهم ، فقلّ أن يصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه . فاذا أظلم الشر يوم الحرب ، تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه » (ص ١٢٨)

يتبين مما تقدم ، ان العصبية تتولد من القرابة — من حيث الاساس — ؛ وهي تستند الى وحدة النسب — في الدرجة الاولى — .

٣— غير ان القرابة والنسب من الامور التي تحتاج الى نظر وتأمل من وجوه عديدة :

اولا : — ان للقرابة درجات ومراتب متفاوتة ، من التي بين ابناء الاب الواحد الى التي بين أهل القبيلة الواحدة . إذ لا شك في ان القرابة التي تربط الاخوة المنحدرين من صلب أب واحد ، تكون أقوى من التي تربط أهل البيت الواحد ؛ كما ان هذه تكون أقوى من القرابة التي تربط أهل العشير الواحد ، وخاصة من التي تربط بطون القبيلة الواحدة .

ان قوة العصبية المتولدة من القرابة ، تختلف باختلاف درجة هذه القرابة ، ولذلك نجد ان الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون أقوى من الالتحام المتأتي من وحدة النسب العام :

« والنعرة تقع من اهل النسب الخاص والعام » في وقت واحد ، غير انها تكون اشد في النسب الخاص » (ص ١٣١)

ثانياً :— ان رابطة النسب لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها . لان الفرد قد ينفصل من نسبه الاصلي ، وينضم الى نسب آخر . ان انتقال الفرد من نسب الى آخر — او سقوطه الى نسب آخر حسب تعبير ابن خلدون — يحدث لاسباب عديدة ، وبصور شتى : اهمها

أ) – القرابة ؛ ب) – الحلف ؛ ج) – الولاء ؛ د) – الدخالة

« من البين ان بعضاً من اهل الانساب يسقط الى نسب آخر ، بقرابة اليهم ، او حلف ، او ولاء ، او لفرار من قومه بجناية اصابها ، فيدعى بنسب هؤلاء ، ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الاحوال . واذا وجدت ثمرات النسب، فكأنه وجد . لانه لا معنى لكونه من هؤلاء او من هؤلاء ، الا جريان احكامهم واحوالهم عليه . وكأنه التحم بهم . ثم انه قد يتناسى النسب الاول بطول الزمان ، ويذهب اهل العلم به ، فيخفى على الاكثر .

« وما زالت الانساب تسقط من شعب الى شعب ، ويلتحم قوم بآخرين ، في الجاهلية والاسلام ، والعرب والعجم » (ص ١٣٠)

ولهذا السبب يوسع ابن خلدون مفهوم « النسب » من معناه الضيق الدارج ، ويشمله الى الحلف والولاء ايضاً ، حتى انه لا يتردد في استحداث تعبير « نسب الولاء » قياساً على تعبير « نسب الولادة » .

٤ – يفهم من ذلك كله ، ان العصبية في نظر ابن خلدون لا تنحصر باصحاب النسب الواحد بمعناه الدارج – أو بأصحاب نسب الولادة ، حسب تعبيره هو – ، بل يشمل اصحاب نسب الولاء ايضاً .

ولذلك ، يقول ابن خلدون في عنوان أحد الفصول « ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه » (ص ١٢٨) كما يصرح في الفصل المذكور بان « اللحمة الحاصلة من الولاء ، مثل لحمة النسب ، أو قريباً منها » (ص ١٢٩) .

ولا يكتفي ابن خلدون بسرد هذه الآراء – بصورة اختبارية فحسب – بل يسعى الى تفسيرها وتعليلها بصورة علمية أيضاً :

« ان النسب امر وهمي (أي ذهني ومعنوي) لا حقيقة له » (ص ١٢٩)

« وان كان طبيعياً » (ص ١٨٤) .

وأما تأثير وحدة النسب في توليد الالتحام . فهو نتيجة طبيعية

للصحبة والعشرة التي تنجم عن تلك الوحدة :

فان « المعنى الذي كان به الالتحام ، انما هو العشرة ، والمدافعة ، وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة » (ص ١٨٤) .

ولهذا السبب ، نجد ان النسب اذا أصبح مجهولاً بين أصحابه ، وخرج عن الوضوح ، وصار من قبيل العلوم ، زال تأثيره ، وذهبت فائدته من النفس ، فلم تتولد منه عصبية ما ، « وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية » (ص ١٢٩).

واما بعكس ذلك ، اذا حصلت ثمرات النسب التي ذكرناها آنفاً من أسباب غير سبب القرابة — كالحلف والولاء مثلاً — تولد منها عصبية ، ونتج عنها نعرة ولحمة ، على الرغم من عدم وجود القرابة .

٥ — ان النسب يبقى محفوظا وصريحاً في الحياة البدوية ، والعصبية المتولدة منه تكون قوية في تلك الحياة ؛ الاّ ان النسب يفقد صراحته ، والعصبية تفقد قوتها ، في الحياة الحضرية . وذلك لسببين هامين :

أولا : — ان حياة البداوة تتضمن شيئاً من الاعتزال ، فاختلاط الانساب يكون قليلا فيها ، بطبيعة الحال :

« ان القفر مكان الشظف والسغب » ، والعيش فيه « صار لهم الفاً وعادة ، وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجبلة . فلا ينزع اليهم أحد من الامم أن يساهمهم في حالهم ، ولا يأنس بهم احد من الاجيال . . . فيؤمن عليهم لاجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها » (ص ١٢٩) .

ثانياً : — ان حالة البداوة تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية ، لأن الدفاع عن الحي لا يتم الاّ على أيدي « انجادهم المعروفين بالشجاعة ؛ ولا

يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . لانهم بذلك تشتد شوكتهم وتخشي جانبهم » . واما المنفردون في أنسابهم» فلا يقدرون على سكنى القفر » لانهم يصبحون « طعمة لمن يلتهمهم من الامم سواهم » (ص ١٢٨) .

غير ان الأمر يختلف عن ذلك اختلافاً كلياً في الحياة الحضرية : لأن أهل الحضر يكلون «أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم الى الوالي والحاكم الذي يسوسهم ، والحامية التي تولت حراستهم » (ص ١٢٥) فلا يكونون بحاجة شديدة الى العصبية .

٦ – ان مجموع الافراد الذين يرتبطون برباط القرابة والولاء ، فيدخلون في نطاق عصبية واحدة ، ينزلون « منزلة الوحدان » بالنسبة الى العصبيات الاخرى ؛ ويحدث بين هذه العصبيات من التناصر والتخاذل ، والتنازع والتغلب ما يحدث بين الافراد » (ص١٣٩)

فان « القبيل الواحد يتألف من بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة » ؛ ومع ذلك ، تكون واحدة منها – عادة – اقوى من سائرها ، تغلبها وتستتبعها ؛ وتلتحم جميع العصبيات فيها ، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى »(ص١٣٩)

قد تكون العصبية « متألفة من عصائب كثيرة » ولكنه « لا بد من ان تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل ، حتى تجمعها وتؤلفها ، وتصيرها عصبية واحدة ، شاملة لجميع العصائب ، وهي موجودة في ضمنها » (ص١٦٦)

يظهر من ذلك ، ان العصبيات التي تربط الافراد بعضهم ببعض لا تبقى منفردة ومستقلة تماماً ؛ بل انها – بدورها – تترابط وتتلاحم ، فتكوّن نوعاً اكبر واشمل من العصبيات .

واذا اردنا ان نعبر عن رأي ابن خلدون في هذا الصدد بالتعبيرات المألوفة الان ، يجب ان نسمي العصائب الاعتيادية التي تتألف من التحام الافراد

بعضهم ببعض باسم « العصائب البسيطة » ؛ كما نسمي تلك التي تتكوّن من التحام العصائب البسيطة بعضها ببعض باسم « العصائب المركبة »

ان رأي ابن خلدون في هذا الصدد يظهر بوضوح اعظم وجلاء اتم ، من فقرة كتبها في فصل « الحرب ومذاهب الامم في ترتيبها » لانه قال في الفصل المذكور ، عندما استعرض اسباب الغلب في الحروب :

« اذا كان في احد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الآخر عصائب متعددة » ، فالجانب الذي تكون « عصابته متعددة لا يستطيع أن يتساوم الجانب الذي عصبته واحدة » . لان « العصائب اذا كانت متعددة ، يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوحدان المتفرقين الفاقدين للعصبية ، تنزل كل عصابة منهم منزلة الواحد » (ص ٢٧٨) .

٧ — رأينا مما تقدم ، ان ابن خلدون فسر العصبية أولا برابطة القرابة والنسب ، ثم وسعها الى الولاء والحلف .

غير أنه لم يكتف بذلك أيضاً ؛ بل وسع مفهوم العصبية أكثر من ذلك ، وشملها الى الرق والاصطناع ، وقد قال :

« اذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم ، أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا به ، ضرب معهم اولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ، ولبسوا جلدتها ، كأنها عصبتهم ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها » (ص ١٣٥)

كما انه قال : « ان المصطنعين في الدول يتفاوتون بالالتحام بصاحب الدولة ، بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها . والسبب في ذلك ان المقصود من العصبية ، من المدافعة والمغالبة ، انما يتم بالنسب لاجل التناصر في ذوي الارحام والقربى ، والتخاذل في الاجانب البعداء ، كما قدمناه . والولاية والمخالطة بالرق أو بالتحالف تتنزل منزلة ذلك . لان أمر النسب وان كان طبيعياً فانما هو وهمي ، والمعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة . واذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر . وهذا مشاهد بين الناس .

« واعتبر مثله في الاصطناع . فانه يحدث بين المصطنع وبين من اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة ، فتنزل هذه المنزلة ، وتؤكد اللحمة . وان لم يكن نسب ، فثمرات النسب موجودة .

« فاذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم كانت عروقها أوشج ، وعقائدها اصح ، ونسبها أصرح ، لوجهين :

« احدهما : انهم قبل الملك اسوة في حالهم . فلا يتميز النسب عن الولاية الا عند الاقل منهم . فيتنزلون منهم منزلة ذوي قرابتهم واهل ارحامهم » . واما اذا « اصطنعوهم بعد الملك ، كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع ، لما تقتضيه احوال الرئاسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها . فتتميز حالتهم ، ويتنزلون منزلة الاجانب ، ويكون الالتحام بينهم أضعف ، والتناصر لذلك أبعد . وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك .

« الوجه الثاني : أن الاصطناع قبل الملك يبعد عهده عن اهل الدولة بطول الزمان ، ويخفى شأن تلك اللحمة ، ويظن بها في الاكثر النسب ، فيقوى حال العصبية . واما بعد الملك ، فيقرب العهد ، ويستوي في معرفته الاكثر ، فتتبين اللحمة ، وتتميز عن النسب . فتضعف العصبية بالنسبة الى الولاية التي كانت قبل الدولة » (ص ١٨٤) .

٨ – رأينا فيما سبق ، ان ابن خلدون قد اعتبر العصبية من خصائص البادية ، وصرح بان الحياة الحضرية تؤدي الى دثور العصبية وتلاشيها . ومع كل هذا فانه لم يغفل عن وجود العصبية في الامصار ايضاً ، وعنون احد فصول الباب الرابع بالعنوان التالي : « وجود العصبية في الامصار ، وتغلب بعضهم على بعض » (ص ٣٧٧)

يبدأ هذا الفصل بالعبارة التالية :

« من البين ان الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر ، وان لم يكونوا اهل نسب واحد ، الا انه – كما قدمناه – اضعف مما يكون بالنسب »

اننــا نعتبر هذه العبارة مهمة جداً ، لتعيين مدى توسع ابن خلدون في ملاحظة آثار الالتحام والاتصال في الحياة الاجتماعية ، ولفهم ما يقصده من

العصبية والنسب حق الفهم .

يقول ابن خلدون — بعد العبارة الآنفة الذكر — ما يلي :

« اهل الامصار ، كثير منهم ملتحمون بالصهر ، يجذب بعضهم بعضاً ، الى ان يكونوا لحماً لحماً وقرابة قرابة . وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله . فيفترقون شيعاً وعصائب .

« فاذا نزل الهرم بالدولة ، وتقلص ظل الدولة عن القاصية ، احتاج اهل امصارها الى القيام على امرهم ، والنظر في حماية بلدهم ، ورجعوا الى الشورى ، وتميز العلية عن السفلة . والنفوس بطباعها متطاولة الى الغلب والرئاسة ، فتطمح المشيخة — لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة — الى الاستبداد ، وينازع كل صاحبه ، ويستوصلون بالاتباع من الموالي والشيع والاحلاف ، ويبذلون ما في ايديهم للاوغاد والاوشاب فيعصوصب كل لصاحبه ، ويتعين الغلب لبعضهم » (ص ٣٧٧)

وبعد ان يشرح ابن خلدون الملك الذي قد يتأسس من جراء هذا الغلب ، يقول :

« انما دفعهم الى ذلك تقلص ظل الدولة ، والتحام بعض القرابات ، حتى صارت عصبية » (ص ٣٧٨)

— ٢ —

١ — واما الادوار التي تلعبها العصبية في الحياة الاجتماعية ، فهي كثيرة ومهمة جداً — في نظر ابن خلدون — كما يظهر بكل وضوح من العبارات التالية :

العصبية تحمل الافراد على التناصر والتعاضد في المدافعة والحماية والمقاتلة .

انما ضرورية « في كل امر يحمل الناس عليه ، من نبوة او اقامة ملك ، اودعوة . اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه ، لما في طباع البشر من الاستعصاء . ولا بد في القتال من العصبية » (ص ١٢٨)

« الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » (ص ١٥٢)

« الرئاسة لا تكون الا بالغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية » (ص ١٣٢)

« ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة ، وكل امر يجتمع عليه » (ص ١٣٩) .

« كل امر تحمل عليه الكافة ، فلا بد له من العصبية » (ص ١٥٩)

« ان المطالبات كلها والمدافعات لا تتم الا بالعصبية » (ص ١٨٧)

يشرح ابن خلدون هذه الامور والتأثيرات المختلفة بتفصيل واف في فصول مختلفة . ويتوسع بوجه خاص في أمر تأثير العصبية في تكوين الدول .

ونحن نرى ان نتعمق في درس رأي ابن خلدون في علاقة العصبية بالدولة أولاً وبالديانة ثانياً .

٢ - تلعب العصبية دوراً هاماً في تأسيس الملك وتكوين الدولة : لأن « الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك » (ص ١٣٩) والملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » (ص ١٥٧)

ان قوة العصبية تنزع بطبعها الى الحكم والسيادة ، والتوسع في الحكم والسيادة .

« وصاحب العصبية اذا بلغ رتبة طلب ما فوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ، ووجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه لانه مطلوب للنفس . ولا يتم اقتدارها عليه ، الا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً . فالتغلب الملكي غاية للعصبية » (ص١٣٩)

« ثم ان القبيل الواحد ، وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها ، تغلبها وتستتبعها . . .

« ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبيعتها التغلب على اهل عصبية اخرى ، بعيدة عنها . فان كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا وانظارا ، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها ، شأن القبائل المتفرقة في العالم . وان غلبتها واستتبعتها ، التحمت بها ايضاً ، وزادت قوة في التغلب الى قوتها ، وطلبت غاية في التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد .

« وهكذا دائماً ، حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة .

« (فان أدركت الدولة)* في هرمها ، ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة

---

* هذه العبارة ساقطة في الطبعة البيروتية المصرية .

أهل العصبيات ، استولت عليها ، وانتزعت الامر من يدها وصار الملك اجمع لها .

« وان انتهت الى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وانما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في اوليائها ، تستظهر بها على ما بقي من مقاصدها ...

وخلاصة القول : « ان الملك هو غاية العصبية ، وانها اذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك ، اما بالاستبداد او بالمظاهرة ، حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك . وان عاقها عن بلوغ الغاية عوائق - كما نبينه - وقفت في مقامها » (ص ١٣٩ - ١٤٠) .

ان الملك يحصل بهذه الصورة ، والدولة تتأسس على هذا المنوال ؛ ولا يحصل الملك الا بهذه الصورة ، ولا تتأسس الدولة الا على هذا المنوال .

« لان الملك منصب شريف ملذوذ ، يشتمل جميع الخيرات الدنيوية ، والشهوات البدنية ، والملاذ النفسانية ، فيقع فيه التنافس غالباً . وقل أن يسلمه أحد لصاحبه ، الا اذا غلب عليه . فتقع المنازعة ، وتفضي الى الحرب والقتال والمغالبة » . ومن المعلوم « ان شيء منها لا يقع الا بالعصبية » (ص ١٥٤) .

٣ - يظهر من ذلك كله : ان العصبية ضروريه لتأسيس الملك والدولة ..

غير ان هذه الضرورة تنحصر في دور التأسيس والتمهيد . واما بعد ذلك - « اذا استقرت الدولة وتمهدت » - فقد تستغني عن العصبية ، للاسباب التالية :

« ان الدولة العامة في اولها » تكون غريبة على الناس ، غير مألوفة لديهم ، ولذلك « يصعب على النفوس الانقياد لها ، الا بقوة قوية من الغلب » وذلك لا يتم الا بوجود عصبية قوية ، بطبيعة الحال .

ولكن الرئاسة « اذا استقرت في اهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر » في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة « ألف الناس

ملكها واعتادوه ، و « نسيت النفوس شأن الاولية ، واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناس على امرهم قتالهم على العقائد الايمانية . فلم يحتاجوا حينئذ في امرهم الى كبير عصابة . بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه » (ص ١٥٤ — ١٥٥)

« ويكون حينئذ استظهارهم على سلطانهم ودولتهم المخصوصة » بالوسائط الثلاث التالية :

أ) — « اما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية »

ب) — « واما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها »

ج) — « واما بالجند المرتزقة ، المستخدمين بالاجرة » (ص ١٥٥—١٥٦)

يبرهن ابن خلدون على رأيه هذا بعدة شواهد تاريخية ؛ وينتقد (الطرطوشي) الذي كان قد ظن « ان حامية الدول باطلاق هم الجند اهل العطاء المفروض مع الاهلة » ، قائلا : « ان كلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة ، وانما هو مخصوص بالدول الاخيرة ، بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب ، واستحكام الصبغة لاهله » فالرجل — أي الطرطوشي — انما ادرك الدولة عند هرمها وخلق جدتها ، ورجوعها الى الاستظهار بالموالي والصنائع ، ثم الى المستخدمين من ورائها بالاجر على المدافعة » فأطلق الطرطوشي القول في ذلك مستنداً الى احوال « دول الطوائف » التي ادركها ، و « لم يتفطن لكيفية الامر منذ اول الدولة » (ص ١٥٦)

بعد هذا النقد والتعليل والتوجيه ، يؤكد ابن خلدون رأيه الاصلي ، قائلا :

« ان الامر في اول الدولة لا يتم لا لاهل العصبية ، فتفطن انت له ، وافهم سر الله فيه » (ص ١٥٦) .

٤ — لا يكتفي ابن خلدون بالقول « ان الملك والدولة العامة انما يحصلان بالقبيل والعصبية »، بل يذهب الى ان « اتساع الدولة يكون متناسباً مع قوة تلك العصبية »، فيقول : « ان كل دولة لها حصة من الممالك والاوطان، لا تزيد عليها » (ص ١٦١) ويبرهن على ذلك بالملاحظات التالية :

« ان عصابة الدولة وقومها القائمين بها، الممهدين لها، لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير اليهم ويستولون عليها .. لحمايتها من العدو، وامضاء احكام الدولة فيها — من جباية وردع وغير ذلك —، فاذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك، فلا بد من نفاد عددها » وتكون الممالك قد بلغت « حينئذ الى حد يكون ثغرا للدولة، وتخماً لوطنها، ونطاقاً لمركز ملكها . فاذا تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها، بقي بدون حامية، وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور » (ص ١٦١) .

ابن خلدون يواصل التعمق في التعليل، قائلاً :

« والعلة الطبيعية في ذلك، هي : ان قوة العصبية (مثل) سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الافعال . فشأنها ذلك في فعلها . والدولة في مركزها اشد مما يكون في الطرف والنطاق . واذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية، عجزت واقصرت عما وراءه، شأن الاشعة والانوار اذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه » (ص١٦٢) .

٥ — بينما يقرر ابن خلدون، — من جهة — ان العصبية ضرورية لتأسيس الدولة، يلاحظ — من جهة اخرى — انها قد تعرقل تأسيس الدولة، وذلك اذا كانت متعددة ومتخالفة . لانه يقول في عنوان فصل من الفصول : « ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب، قل ان تستحكم فيها دولة » (ص ١٦٤) ويعلل ذلك بالملاحظات التالية .

« والسبب في ذلك اختلاف الاراء والاهواء . وان وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها . فيكثر الانتقاض على الدولة . والخروج عليها في كل وقت،

وان كانت ذات عصبية ، لان كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة » (ص ١٦٤) .

يستشهد ابن خلدون على ذلك بما حدث في « افريقيا والمغرب منذ اول الاسلام » :

« فان ساكن هذه الاوطان من البربر ، اهل قبائل وعصبيات ، فلم يغن فيهم الغلب الاول . . . شيئاً . وعادوا بعد ذلك الى الثورة والردة مرة بعد اخرى . وعظم اثخان المسلمين فيهم . ولما استقر الدين عندهم ، عادوا الى الثورة والخروج والاخذ بدين الخوارج مرات عديدة »(ص ١٦٤) . . . لان قبائلهم بالمغرب كانت« اكثر من ان تحصى . وكلهم بادية واهل عصائب وعشائر . وكلما هلكت قبيلة عادت الاخرى الى مكانها ، والى دينها من الخلاف والردة . فطال امر العرب في تمهيد الدولة بوطن افريقية والمغرب (ص ١٦٥)

وذلك يدل دلالة واضحة على ان « كثرة العصائب والقبائل ، تحمل على عدم الاذعان والانقياد » للدولة (ص ١٦٤)

وبعكس ذلك ، فان« الاوطان الخالية من العصبيات ، يسهل تمهيد الدولة فيها » لان سلطانها يكون « وازعاً لقلة الهرج والانتقاض ، ولا تحتاج الدولة فيها الى كثير من العصبية » (ص ١٦٥)

ويستشهد ابن خلدون على ذلك ، اولا بما حدث في الشام والعراق في اول الاسلام :

لم يكن هناك عندئذ قبائل وعصائب ، مثل ما كان في افريقية والمغرب : « لم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ، ولا الشام . وانما كانت حاميتها من فارس والروم ، والكافة دهماء ، اهل مدن وامصار . فلما غلبهم المسلمون على الامر ، وانتزعوه من ايديهم ، لم يبق فيها ممانع ولا مشاق » (ص ١٦٤) .

كما يستشهد باحوال مصر والشام والاندلس ، في عهد كتابة المقدمة :

« ان ملك مصر في غاية الدعة والرسوخ ، لقلة الخوارج واهل العصائب » و« كذا اهل الاندلس لهذا العهد » (ص ١٦٥) . . فان قطر الاندلس ، لقلة العصائب والقبائل فيه ، يغني عن كثرة العصبية في التغلب عليهم (ص ١٦٦) .

— ٣ —

ا — يلاحظ ابن خلدون بعض العلائق الهامة ، بين قوة العصبية ، وبين امور الديانة والدعوة الدينية ايضاً . فانه يقول اولا :

« ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » (ص ١٥٩) لان هذه الدعوة تتضمن حمل الناس على السير وفق ما تقتضيه الاوامر الدينية ؛ ولذلك لا تخرج عن نطاق الامور التي تحتاج الى عصبية :

« ان الشرائع والديانات ، وكل أمر يحمل عليه الجمهور ، فلا بد فيه من العصبية . اذ المطالبة لا تتم الا بها .. فالعصبية ضرورية للملة » (ص ٢٠٢)

يضيف ابن خلدون الى هـذا التعليل العقلي ، تعليلاً نقلياً ايضاً ؛ اذ يقول :

« وفي الحديث . . . ما بعث الله نبياً ، الا في منعة من قومه . واذا كان هذا في الانبياء ، وهم اولى الناس بخرق العوائد ، فما ظنك بغيرهم ان لا تخرق لهم العادة في الغلب بغير العصبية » (ص ١٥٩) .

ولا يكتفي ابن خلدون بهذه الدلائل العقلية والنقلية ، بل يستشهد على هـذه القضية بوقائع تاريخية — من فتنة طاهر في بغداد أيام الامين والمأمون ، الى خروج التوبذري في سوس ، ودعوة العباس في الغمارة ، في العصر الذي عاش فيه المؤلف نفسه — .

يعتقد ابن خلدون ان بعض هؤلاء الدعاة ، كانوا مخلصين في قيامهم ، وكانوا يقصدون حقيقة اقامة الحق والنهي عن المنكر ؛ غير انهم لم ينجحوا في دعوتهم ، لعدم معرفتهم ما تحتاج اليه مثل هذه الدعوات من العصبية .

غير انه يرى — في الوقت نفسه — ان اكثر هؤلاء الدعاة كانوا موسوسين ، أو مجانين ، أو ملبسين ؛ وهؤلاء الاخيرين كانوا « يطلبون

بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم ، وعجزوا عن التوصل اليها بشيء من أسبابها العادية . فيحسبون ان هذا من الاسباب البالغة بهم الى ما يؤملونه من ذلك ، ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة فيسرع اليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة ، وتسوء عاقبة مكرهم » (ص ١٦١) .

٢ – بينما يقرر ابن خلدون ، من جهة ، ضرورة العصبية للدعوة الدينية – كما أسلفنا – ، يلاحظ من جهة اخرى نوعاً من المشابهة بين تأثير الدين وبين تأثير العصبية في الحياة الاجتماعية : .

لان الديانة تؤلف القلوب ، وتوجهها الى « وجهة واحدة » ، وتذهب بالتنافس والتحاسد ، وتؤدي الى اتفاق الاهواء ، وتحمل على التعاون والتعاضد (ص ١٥٧) .

واذا تذكرنا ما قاله ابن خلدون عن الدور الذي تلعبه العصبية في حمل الناس على التعاون والتعاضد ، فهمنا بكل جلاء ان عمل الدين في هذا الصدد يشبه عمل العصبية . ولهذا السبب يقول ابن خلدون ، بصراحة تامة :

« ان الدعوة الدينية ، تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » (ص ١٥٨)

كما يقول : « ان الاجتماع الديني يضاعف قوة العصبية

فاذا حصل « الاجتماع الديني » في قوم من الاقوام ، ضمن لهم التغلب على من هم اوفر عددا واقوى عصبية منهم . ولكن ، اذا ما فقد القوم بعدئذ هذا « الاجتماع الديني » – وبتعبير آخر : « اذا حالت صبغة الدين وفسدت » عند هؤلاء – زال التغلب الذي كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع ، وبتأثير تلك الصبغة . عندئذ « ينتقض الامر ، فيصير الغلب على نسبة العصبية وحدها ، دون زيادة الدين ، فتتغلب على « الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها ، او الزائدة القوة عليها » ، بعدان كانت الدولة المذكورة قد « غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها » ، على الرغم من انهم كانوا « أكثر عصبية وأشد بداوة منها » (ص ١٥٨)

يستشهد ابن خلدون على ذلك بوقائع تاريخية عديدة كلها مستنبطة من تاريخ الاسلام . ويذكر على الاخص « ما وقع للعرب في صدر الاسلام » بالقادسية واليرموك ؛ حيث غلب جيوش المسلمين « جموع فارس وجموع هرقل » مع ان عددهم كان بضعة وثلاثين الفاً ، في حين ان جموع فارس كانت نحو مائة وعشرين الفاً بالقادسية ، وجموع هرقل كانت — على ما قاله الواقدي — اربعمائة الف باليرموك .

كما انه يذكر ما حدث بين المصامدة وزناتة في دولة الموحدين :

« لما كانت زناتة أبدى من المصامدة واشد توحشاً ، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدى ، فلبسوا صبغتها ، وتضاعفت قوة عصبيتهم ، فغلبوا على زناتة اولا فاستتبعوهم ، وان كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم . فلما خلوا من تلك الصبغة ، انتقضت عليهم زناتة من كل جانب ، وغلبوهم على الامر وانتزعوه منهم » (ص ١٥٨) .

٣ — يتوسع ابن خلدون بوجه خاص ، في شرح تأثير الدين بين القبائل البدوية العربية :

ان هذه القبائل العربية « اصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض ، للغلظة والانفة ، وبعد الهمة ، والمنافسة في الرياسة . فقلما تجتمع أهواؤهم ؛ فاذا كان الدين — بالنبوة او الولاية — كان الوازع لهم من انفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم ، وسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والانفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس »

ومن الطبيعي انه « اذا تألفت كلمتهم لاظهار الحق تم اجتماعهم ، وحصل التغلب والملك » (ص ١٥١)

يظهر من ذلك ايضاً ، ان الدين يؤثر — في نظر ابن خلدون — تأثيراً مماثلا لتأثير العصبية ، في جمع القبائل ، وتأليف كلمتهم ، وحملهم على التعاضد الذي يضمن الغلبة والملك .

٤ — يتبين من التفصيلات التي سردناها آنفاً، ان نظرية ابن خلدون في « علاقة العصبية بالدولة » ونظريته في « علاقة العصبية بالدين » يتمم بعضها بعضاً، وتنسجمان تمام الانسجام، في نطاق انظومة واسعة الخطوط :

ان الملك والدولة العامة، انما يحصلان بالقبيل والعصبية ؛

ان الدعوة الدينية ايضاً لا تتم من غير عصبية ؛

الا ان هذه الدعوة، اذا ما تمت بمساعدة القوة العصبية، ضاعفت تلك القوة، وجعلتها أقوى بكثير مما كانت عليه قبلا ؛

ولهذا، نجد ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها .

وكل ذلك، يدل على ان أقوى الدول وأوسعها، انما تتكون بانضمام الدعوة الدينية الى قوة العصبية . ولهذا، يقول ابن خلدون بصراحة :

« ان الدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، اما من نبوة أو دعوة حق » (ص ١٥٧)

(ان نظرية ابن خلدون في الدولة بصورة عامة، سنتخذها موضوعاً لدراسة خاصة مفصلة)

— ٤ —

بعد ان استعرضنا آراء ابن خلدون في العصبية، ولخصنا نظريته فيها وفي آثارها، يجدر بنا ان نتساءل : ما هو موقع هذه الاراء وهذه النظرية، من مباحث علم الاجتماع الحديث ؟

كان البارون دوسلان — عندما نقل مقدمة ابن خلدون الى الفرنسية — قد ترجم كلمة العصبية بتعبير Esprit de corps . ان هذا التعبير يدل في الاصل على « روح التكاتف الذي يظهر بين الاشخاص المنتسبين الى المهنة الواحدة » . ان كثيرين من علماء النفس وعلماء الاجتماع اتخذوا ذلك

موضوع ابحاث ودراسات خاصة ، وكتبوا عنه الفصول المطولة . واذا نظرنا الى آراء ابن خلدون في العصبية على ضوء تلك البحوث ، نضطر الى التسليم بان الآراء المذكورة تتضمن عدة ملاحظات صائبة وهامة ، وتنم عن نزعة علمية قوية في استقراء الحوادث والوقائع ، على اختلاف أنواعها .

غير اننا نلاحظ في الوقت نفسه ، ان التعبير الذي ترجم به البارون دوسلان كلمة العصبية ، قاصر عن مقابلة مقاصد ابن خلدون مقابلة كافية .

ولقد كان لاحظ « غوتيه » — الاستاذ في جامعة الجزائر — هذا التقصير ، فاقترح لذلك ، استبدال التعبير المذكور بتعبير آخر هو : **esprit de clan** ان هذا التعبير يدل — في الاصل — على « روح التكاتف الذي يظهر بين أفراد القبيلة الواحدة ، أو الاسرة الواحدة ، أو الطائفة الواحدة » .

نحن لا نشك في ان التعبير الذي اقترحه غوتيه أقرب الى معنى العصبية ، من التعبير الذي كان قد اختاره البارون دوسلان في ترجمة المقدمة . ومع هذا نعتقد ان هذا التعبير ايضاً قاصر عن اداء المفهوم الذي قصده ابن خلدون في النظرية التي سردناها ولخصناها آنفاً ، حق الاداء .

نحن نسلم بان العصبية في اصلها ، نوع من الـ **esprit de clan** غير اننا نلاحظ في الوقت نفسه ان ابن خلدون لم يستعمل هذه الكلمة بمعناها اللغوي البحت ، بل استعملها بمعنى أوسع من ذلك بكثير . لانه ادخل في نطاق مفهوم العصبية ، كثيراً من انواع الروابط الاجتماعية ، والظواهر التكاتفية .

ولهذا السبب يحق لنا ان نقول : ان نظرية ابن خلدون في العصبية ، هي بمثابة محاولة جريئة لدرس « الرابطة الاجتماعية » **le lien social** بوجه عام ، و « التكاتف الاجتماعي » **solidarité sociale** بوجه خاص .

لا ننكر بان هذه النظرية مشوبة بنقائص كبيرة ، بالنظر الى ما نعرفه

عن أفاعيل الحياة الاجتماعية في الحالة الحاضرة ؛ ولكننا لا نشك في انها اوسع نطاقاً بكثير ، من مفهوم الـ esprit de corps أو الـ esprit de clan

وأما نقائص هذه النظرية ، فتولدة من « محدودية ساحة نظر » ابن خلدون بحدود الحالة الاجتماعية والسياسية التي شاهدها وعاش فيها ، وبحدود الوقائع التاريخية التي اطلع على تفاصيلها ، وحاول شرحها وتعليلها .

فان البيئة الاجتماعية والسياسية التي عاش فيها ابن خلدون كانت بيئة خاصة ، تمت بصلات وثيقة الى الحياة البدوية من جهة والحياة الحضرية من جهة أخرى . انها كانت بيئة تجمع بين الحواضر والبوادي ؛ لانها كانت تتألف من مدن وامصار ، داخلة في نطاق تأثير القبائل و « العشائر الرحالة » أو قريبة من ميادين فعالياتها . ولذلك كانت الدول القائمة فيها تتأثر تأثراً شديداً من القبائل والعشائر ، حتى انها كثيراً ما كانت تتكون وتنحل ، تتوسع وتتقلص ، تقوم وتنهار ، من جراء تألب العشائر أو تشتتها .

لذلك لا نعدو الحقيقة اذا قلنا : ان نظرية ابن خلدون ، كانت نظرية موفقة الى حد كبير ، في اظهار أوثق أنواع « الروابط الاجتماعية » وتعيين أهم أشكال « التكاتف الاجتماعي » ، في مثل تلك البيئات الجغرافية وتلك العهود التاريخية . وهي تدل على تفكير فاحص ونافذ ، محيط ومتعمق ، في درس الحوادث الاجتماعية ، وتعليل الوقائع التاريخية . فلا بد لكل من يريد ان يتتبع تطور الآراء الاجتماعية والسياسية ، ويؤرخ نظريات الرابطة الاجتماعية والتكاتف الاجتماعي ، أن يخصص مقاماً هاماً جداً ، لنظرية العصبية التي وضعها ابن خلدون قبل مدة تقرب من ستة قرون .

* * *

هذا ، ونحن نود أن نشير في هذا المقام الى أمرين فرعيين ، من الامور التي استوقفت انظارنا خلال هذا الدرس والتحليل :

أ) – كنا ذكرنا رأي ابن خلدون في « العصبية الكبرى » المؤلفة من عصبيات متعددة ، وقلنا : اذا أردنا ان نعبر عن رأي ابن خلدون في هذا الصدد بتعبيرات عصرية ، وجب ان نسمي العصبية الكبرى باسم « العصبية المركبة » ، والعصبيات الاخرى باسم « العصبية البسيطة » ؛ لان كل عصبية تتألف – على رأي ابن خلدون – من ترابط جماعة من الأفراد ؛ غير ان العصبيات أيضاً ، يرتبط بعضها ببعض ، وتكون « عصبيات مركبة » من درجة أعلى .

فنود أن نشير هنا الى العلاقة القوية الموجودة بين رأي ابن خلدون في هذا الصدد ، وبين رأي الاجتماعي الفرنسي الشهير « أميل دوركهايم » ، في « المجتمعات المركبة » sociétés composées و « المجتمعات الحلقية » sociétés polysegmentaires .

ب) – لقد أشار ابن خلدون في الفصل الذي يقرر « ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك » الى تأثير حالة الدولة المقارنة لوصول العصبية الى غايتها من القوة (الصفحة ٢٩٥ من هذا الكتاب) وقال : « ان انتهت الى قوتها (ولم يقارن) ذلك هرم الدولة ، وانما (قارن) حاجتها الى الاستظهار » ... كما قال : « حصل الملك اما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسعه (الوقت المقارن) لذلك » (ص ١٤٠) .

ان هذه الملاحظة تذكرنا برأي المفكر المؤرخ « هيبوليت تين » H. Taine في عمل ال « آن » le moment في التاريخ : لأن المفكر المومى اليه ، حينما استعرض عوامل التاريخ – السياسي والادبي – ، اضاف الى عاملي العرق والبيئة – اللذين كانا استلفتا انظار الباحثين والمفكرين منذ مدة طويلة – ، عاملا ثالثاً اسماه باسم ال moment ، يعني

« آن » و « زمان » ؛ وقصد بذلك الاشارة الى الاحوال التي تختلف من زمان الى زمان ، على الرغم من عدم تغير شيء من عاملي البيئة والعرق .

ان تعبير « الوقت المقارن » الذي ابتدعه ابن خلدون في المواضع التي أشرنا اليها آنفاً ، ربما كان احسن تعبير يقابل مفهوم الـ **moment** على رأي هيبوليت تن في هذا الصدد .

ولذلك ، لا نتردد في القول بان ابن خلدون كان قد لمح هذه الحقيقة الهامة ، قبل « تن » بمدة تزيد على خمسة قرون .

الخط والكتابة

يعنون ابن خلدون احد فصول الباب الخامس من المقدمة بالعنوان التالي :
« فصل ان في الخط والكتابة من عداد الصنائع الانسانية » (ص ٤١٧–٤٢١)

لقد رأينا ان نتخذ الفصل المذكور موضوعاً لدراسة تحليلية خاصة ، للاسباب التالية :

اولا ، ان الفصل المذكور من الفصول التي تنقصها في طبعات البلاد العربية فقرات عديدة ومباحث مهمة — بالنسبة الى طبعة كاترمير الباريسية — ؛ فالدراسة التحليليه التي سنكتبها عنه ، ستعطينا وسيلة ومجالا لنقل الفقرات الناقصة بنصوصها الكاملة ، بغية اتمام الفصل المذكور ، واطلاع القراء على مبلغ تقصير الطبعات المصرية والبيروتية المتداولة بين الايدي .

وزيادة على ما تقدم ، فان الفصل المذكور من الفصول القائمة بنفسها — أي من التي تدرس الموضوع الواحد ، بتفصيل واف ، من وجوهه المختلفة — ؛ كما انه من احسن الفصول التي تتجلى فيه نزعة ابن خلدون الفكرية ، في جمع المعلومات المتعلقة بمختلف انواع النشاط البشري ، وعرضها بنظرة تاريخية اجتماعية . ونحن نعتقد بان اظهار آثار هذه النزعة الفكرية الاجتماعية ، في موضوع ساذج كموضوع الخط — الذي لا يبدو وثيق الصلة بالمسائل الاجتماعية ولا يظهر كثير الاهمية من الوجهة التاريخية — مما سيساعدنا على اعطاء فكرة واضحة تماماً ، عما لابن خلدون من شمول النظر التاريخي ، وعمق التفكير الاجتماعي .

— ١ —

١ — يبدأ ابن خلدون الفصل المذكور بتعريف الخط والكتابة ، فيقول :

« وهو رسوم واشكال حرفيـة ، تدل على الكلمات المسموعة ، الدالة على ما في النفس ، وهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية » (ص ٤١٧)

لا شك في ان هذا التعريف لا يخلو من التعقيد ؛ لانه يحـاول ان يعبر عن معان عديدة ، بكلمات قليلة . على ان قليلا من إنعام النظر يكفل فهم المعنى المقصود من هذا التعريف الموجز .

ومع ذلك ، لقد عبّر ابن خلدون عن رأيه هـذا بتفصيل أوفى ، في مواضع اخرى من المقدمة . فقد قال — مثلا — في فصل آخر — وهو الفصل الذي يقرر ان الصنائع تكسب صاحبها عقلا — :

« ان في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية الى الكلمات اللفظية في الخيال ، ومن الكلمات اللفظية في الخيال الى المعاني التي في النفس » (ص ٤٢٩)

ومن الواضح ، اننا اذا اعتبرنا « الانتقال من الكلمات الى المعـاني » الرتبة الاولى من الدلالة اللغوية ، نضطر الى اعتبار « الانتقـال من الحروف الخطية الى الكلمات اللفظية » الرتبة الثانية منها .

على ان ابن خلدون قد اوضح ذلك توضيحاً تاماً ، في فقرة كتبهـا في احد الفصول الناقصة في طبعات البلاد العربية — وهو فصل « المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف » — ؛ فقد قال في الفصل المذكور ، ما يلي :

« البيان انما يكون بالعبارة ، وهو الكلام المركب من الالفاظ النطقية . . . يتبين بها ضمائر المتكلمين بعضهم لبعض في مخاطباتهم . وهذه رتبة اولى في البيان عما في الضمائر . . .

« بعد هذه الرتبة الاولى من البيان ، رتبة ثانية ، يؤدى بها ما في الضمير لمن توارى ، او غاب شخصه ، أو بعد ، او لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيه . وهذا البيان منحصر في الكتابة ، وهي رقوم باليد ، تدل اشكالها وصورها بالتواضع على الالفاظ النطقية — حروفها بحروف وكلماتها بكلمات — فصار البيـان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي . فلهذا كانت في الرتبة الثانية » (طبعة كاترمير — ج ٣ ، ص ٢٦٢)

٢ – بعد تعريف الخط والكتابة على هذا المنوال ، يشرح ابن خلدون اهمية الخط والكتابة في الحياة الفكرية والاجتماعية ، قائلا :

« وهو صناعة شريفة ، اذ الكتابة من خواص الانسان التي يميز بها عن الحيوان »

« وايضاً فهي تطلع على ما في الضمائر ، وتتأدى بها الاغراض الى البلاد البعيدة ، فتقضي الحاجات ، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها .

« ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الاولين وما كتبوه من علومهم واخبارهم

« فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع » (ص ٤١٧)

٣ – ثم يقرر ابن خلدون « تبعية الخط والكتابة للاحوال الاجتماعية » :

« وعلى قدر الاجتماع والعمران ، والتناغي في الكمالات ، والطلب لذلك ، تكون جودة الخط في المدينة .

« اذ هو من جملة الصنائع ، وقد قدمنا ان هذا شأنها ، وانها تابعة للعمران .

« ولهذا نجد أكثر البدو اميين ، لا يكتبون ولا يقرأون ، ومن قرأ منهم او كتب ، فيكون خطه قاصرا وكتابته غير نافذة » .

٤ – وبعد ذلك ينتقل ابن خلدون الى تعليم الخط :

« ونجد تعليم الخط في الامصار – الخارج عمرانها عن الحد – أبلغ وأحسن وأسهل طريقاً ، لاستحكام الصبغة فيها . كما يحكي لنا عن مصر لهذا العهد : ان بها معلمين منتصبين لتعليم الخط ، يلقون على المتعلم قوانين واحكاماً في وضع كل حرف ، ويزيدون الى ذلك المباشرة بتعليم وضعه . فتعتضد لديه رتبة العلم والحس في التعليم ، وتأتي ملكته على اتم الوجوه . انما هذا من كمال الصنائع ووفورها ، بكثرة العمران وانفساح الاعمال » (ص ٤١٨) .

٥ – وبعد هذه المقدمات التمهيدية ، يبحث ابن خلدون في تاريخ الخط العربي ، ويدون معلوماته وملاحظاته حول هذا التاريخ .

نفهم من مطالعة ابحاثه هذه ، ان مسألة منشأ الخط العربي ، كانت مثار خلاف في زمانه . اذ كان هناك رأيان مختلفان : الرأي القائل بان الخط العربي نشأ في العراق ، والرأي القائل بانه نشأ في اليمن .

يستبعد ابن خلدون الرأي الاول ، ويرجح عليه الرأي الثاني ، بالاستناد الى الملاحظات التالية :

ان العرب في العراق كانوا اكثر بداوة واقل حضارة من اهل اليمن . فالقول بان الخط العربي نشأ في اليمن ثم انتقل من هناك الى العراق ، اقرب الى المعقول والممكن ، وأليق من القول بعكس ذلك .

لان الكتابة — مثل الصنائع — «لا تبلغ مبلغاً من الاحكام والاتقان والجودة » الا حيث تتوفر « الحضارة والترف »واما « اذا وقعت بالبدو ، فلا تكون محكمة المذاهب ، ولا مائلة الى الاتقان والتحقيق ، لاستغناء البدو عنها في الاكثر »

« وقد كان الخط العربي بالغاً مبلغاً من الاحكام والاتقان والجودة ، في دولة التبابعة ، لما بلغت من الحضارة والترف » وكان يعرف باسم « الخط الحميري » او « المسند » .

« ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية ؛ الا انهم لم يكونوا مجيدين لها .

« وكانت كتابة العرب بدوية ، مثل كتابتهم او قريباً من كتابتهم لهذا العهد . أو نقول ان كتابتهم لهذا العهد أحسن صناعة ، لان هؤلاء اقرب الى الحضارة ومخالطة الامصار والدول . واما مضر فكانوا اعرق في البدو وأبعد عن الحضر من اهل اليمن وأهل العراق واهل الشام ومصر . . .» (ص ٤١٩)

٦ — يهتم ابن خلدون بقضية « الخط العربي لاول الاسلام » ، ويقول انه « كان غير بالغ الى الغاية من الاحكام والاتقان والاجادة ، ولا الى التوسط ، لمكان العرب من البداوة والتوحش ، وبعدهم عن الصنائع » .

ثم ينتقد بشدة « ما يزعمه بعض المغفلين » من ان الصحابة « كانوا محكمين لصناعة الخط » قائلا : « ما حملهم على ذلك الا اعتقادهم ان في ذلك تنزيهاً للصحابة عن توهم النقص ، في قلة اجادة الخط . وحسبوا ان الخط كمال ، فنزهوهم عن نقصه ، ونسبوا اليهم الكمال في اجادته . وطلبوا تعليل ما خالف الاجادة من ذلك » على أن ابن خلدون يرى ان « ذلك ليس بصحيح » لأن « الخط ليس بكمال في حقهم . اذ ان الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية ، كما رأيته فيما مر ، والكمال في الصنائع اضافي ، وليس

بكمال مطلق . اذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ، ولا في الخلال ؛ وانما يعود الى اسباب المعاش » .

٧ — وبعد هذا التأكيد عن « ان الخط العربي كان بعيداً عن الاجادة والاتقان » في أوائل الاسلام ، يصرح ابن خلدون ، بان هذا الخط ترقى وتقدم وانتشر بعد الفتوحات الاسلامية ، بفضل الفتوحات الاسلامية :

« ثم لما جاء الملك للعرب ، وفتحوا الامصار ، وملكوا الممالك ... واحتاجت الدولة الى الكتابة ، استعملوا الخط وطلبوا تعلمه ، وتداولوه ، فترقت الاجادة فيه واستحكم ... » (ص ٤٢٠) .

« ترقت الخطوط » في بغداد « الى الغاية ، لما استحرت في العمران ، وكانت دار الاسلام ومركز الدولة العربية ... »

« ولما بحر العمران والحضارة في الدول الاسلامية في كل قطر . وعظم الملك ، ونفقت أسواق العلوم ، وانتسخت الكتب ، واجيد كتبها وتجليدها ، وملئت بها القصور والخزائن الملوكية بما لا كفاء له . وتنافس أهل الاقطار في ذلك ، وتناغوا فيه » (ص ٤٢٠) .

هذا ، واذا علمنا ان وفرة العمران وقوة الدول ، تؤدي الى تقدم الخط ، يجب أن نعلم أيضاً ان تناقص العمران وانحلال الدول يؤدي — بعكس ذلك — الى انحطاطه :

« ثم ، لما انحل نظام الدولة الاسلامية وتناقصت ، تناقص ذلك أجمع ، ودرست معالم بغداد بدروس الخلافة ، فانتقل شأنها من الخط والكتابة بل والعلم الى مصر والقاهرة . فلم تزل اسواقه بها نافقة لهذا العهد ، وله بها معلمون يرسمون لتعليم الحروف »

٨ — يتطرق ابن خلدون الى انواع الخطوط العربية — خلال هذه المعلومات التاريخية — ، ويذكر بعد الخط الحميري الخط الكوفي والخط البغدادي ، والمشرقي ، والافريقي والاندلسي ، ويتوسع بوجه خاص في الخطين الاندلسي والافريقي :

عندما « تميز ملك الاندلس بالامويين ، فتميزوا بأحوالهم من الحضارة والصنائع والخطوط ، فتميز صنف خطهم الاندلسي ، كما هو معروف لهذا العهد » .

وقد تقدم هذا الخط ، بتقدم الحضارة في الاندلس ؛ غير انه انتقل في الاخير الى افريقية — عندما هاجر اهل الاندلس اليها — ، وتغلب على الخط الافريقي الذي كان دارجاً هناك :

« واما اهل الاندلس ، فافترقوا في الاقطار ، عند تلاشي ملك العرب بها ومن خلفهم من البربر ، وتغلبت عليهم امم النصرانية . فانتشروا في عدوة المغرب وافريقية ، من لدن الدولة اللمتونية الى هذا العهد ، وشاركوا اهل العمران بما لديهم من الصنائع ، وتعلقوا بأذيال الدولة ، فتغلب خطهم على الخط الافريقي وعفى عليه ، ونسي خط القيروان والمهدية ، بنسيان عوائدها وصنائعها ، وصارت خطوط أهل افريقية كلها على الرسم الاندلسي ، بتونس وما اليها ، لتوفر اهل الاندلس بها عند الجالية من شرق الاندلس . وبقي منه رسم ببلاد الجريد ، الذين لم يخالطوا كتاب الاندلس ، ولا تمرسوا بجوارهم ، انما كانوا يفدون على دار الملك بتونس ، فصار خط اهل افريقية من احسن خطوط أهل الاندلس »

غير ان حال هذا الخط ايضاً فسد مؤخراً ، من جراء تناقص العمران :

« حتى اذا تقلص ظل الدولة الموحدية بعض الشيء وتراجع امر الحضارة والترف بتراجع العمران ، نقص حينئذ حال الخط وفسدت رسومه ، وجهل فيه وجه التعليم بفساد الحضارة وتناقص العمران .

« وبقيت فيه آثار الخط الاندلسي ، تشهد بما كان لهم من ذلك ، لما قدمناه من ان الصنائع اذا رسخت بالحضارة ، فيعسر محوها »

وفي الاخير ، يصف ابن خلدون حالة الانحطاط التي وصل اليها الخط في افريقية والمغرب :

« ونسي عهد الخط فيما بعد عن سدة الملك وداره وكأنه لم يعرف . وصارت الخطوط بافريقية والمغرب مائلة الى الرداءة ، بعيدة عن الجودة . وصارت الكتب اذا

انتسخت فلا فائدة تحصل لمتصفحها منها ، الا العناء والمشقة ، لكثرة ما يقع فيها من الفساد والتصحيف وتغيير الاشكال الخطية عن الجودة ، حتى لا تكاد تقرأ الا بعد عسر، ووقع فيه ما وقع في سائر الصنائع ، بنقص الحضارة وفساد الدول » (ص٤٢١)

—٢—

هذه هي اهم الاراء والمعلومات المدرجة في فصل الخط والكتابة ، في طبعات البلاد العربية . غير ان الطبعة الباريسية من المقدمة ، تحتوي في هذا الفصل — زيادة على ما تقدم — اربع فقرات هامة ، ننقلها فيما يلي بنصوصها الكاملة :

أ) — في بحث « تعليم الخط » ، — بعد عبارة « انما هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الاعمال » — تأتي فقرة قصيرة ، تبين كيفية تعليم الخط في الاندلس والمغرب :

« وليس الشأن في تعليم الخط بالاندلس والمغرب كذلك ، في تعلم كل حرف بانفراده على قوانين يلقيها المعلم للمتعلم . وانما يتعلم بمحاكاة الخط في كتابة الكلمات جملة ، ويكون ذلك من المتعلم ومطالعة المعلم له ، ألى ان يحصل له الاجادة ، ويتمكن في بنانه الملكة ويسمى مجيدا »

(طبعة كاترمير — ج ٢ — ص ٣٣٩)

ان هذه الفقرة مهمة جداً من وجهة تاريخ التربية والتعليم . فاننا نفهم منها ان المعلمين — في الاندلس والمغرب — كانوا يتبعون في تعليم الخط ، الطريقة التي تعرف الآن بين علماء التربية باسم « الطريقة المجموعية » Méthode globale أو الطريقة الجملية .

ب) — في خلال البحث عن منشأ الحروف العربية ، وترجيح قول القائلين بان أهل الحيرة اقتبسوا الخط من التبابعة وحمير ، وعقب قوله « وهو الأليق من الأقوال » — ينقل ابن خلدون فقرة طويلة فقرة طويلة رآها في كتاب التكملة لابن عبد البار :—

« ورأيت في كتاب التكملة لابن عبد البار، عند التعريف بابن فروخ القيرواني الفاسي الاندلسي ، من أصحاب مالك رضي الله عنه ، واسمه عبدالله بن فروخ ، عن عبدالرحمن ابن زياد بن أنعم ، عن أبيه ، قال :

« قلت لعبد الله بن عباس : يا معشر قريش ، خبروني عن هذا الكتاب العربي، هل كنتم تكتبونه قبل أن يبعث الله محمدا (صلعم) ، تجمعون منه ما اجتمع ، وتفرقون منه ما افترق ، مثل الالف واللام والنون ؟ قال : نعم . قلت : وممن أخذتموه ؟ قال : عن حرب بن امية . قلت : وممن أخذه حرب ؟ قال : من عبدالله بن جدعان . قلت : وممن أخذه عبدالله بن جدعان ؟ قال : من أهل الانبار قلت : وممن أخذه أهل الانبار ؟ قال : من طاريء طرأ عليهم من أهل اليمن . قلت : وممن أخذه ذلك الطاريء ؟ قال : من الخلجان بن قسم ، كاتب الوحي لهود النبي صلعم ، وهو الذي يقول :

أفي كل عام سنة تحدثونها ورأى على غير الطريق يعبر
وللموت خير من حياة تسبنا بها جرهم فيمن يسب وحمير

« انتهى ما نقله ابن الابار في كتاب التكملة .

(يلي ذالك عنعنة هذه الرواية ، وسلسلة اسماء نقلتها ، لا نرى لزوماً لذكرها في هذا المقام)

(طبعة كاترمير — ج ٢ — ص ٣٤٠)

خ)— في بحث ترقي الخط في بغداد ، بعد قوله « لما استبحرت في العمران وكانت دار الاسلام ومركز الدولة العربية » ، تأتي فقرة طويلة ، تشرح كيفية تطور الخط ، عند انتقاله من الكوفة الى بغداد ومن بغداد الى مصر وتذكر اسماء بعض الخطاطين المشهورين :

« وخالفت اوضاع الخط ببغداد أوضاعه بالكوفة ، في الميل الى اجادة الرسوم وجمال الرونق وحسن الرواء . واستحكمت هذه المخالفة في الاعصار ، الى ان رفع رايتها ببغداد علي بن مقلة الوزير ، ثم تلاه في ذلك علي بن هلال الكاتب الشهير بابن البواب ، ووقف سند تعليمها عليه في المائة الثالثة ، وما بعدها . وبعدت رسوم الخط البغدادي وأوضاعه عن الكوفة حتى انتهت الى المباينة . ثم ازدادت المخالفة بعد تلك العصور ، بتفنن الجهابذة في احكام رسومه وأوضاعه، حتى انتهت الى المتأخرين مثل ياقوت والولي علي العجمي ، ووقف سند تعليم الخط عليهم ، وانتقل ذلك الى

مصر*، وخالفت طريقة العراق بعض الشيء ، ولقنها العجم هنالك ، فظهرت مخالفة لخط أهل مصر أو مباينة »

(طبعة كاترمير – ج ٢ – ص ٣٤٤)

نحن نرى في هذه الفقرة مثالا قيما ودليلا جديداً على رأي ابن خلدون في « التطور التدريجي » في كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية وأحوالها المختلفة .

د) – بعد العبارات التي ينتهي بها فصل الخط والكتابة في طبعات البلاد العربية ، يذكر ابن خلدون قصيدة طويلة في صناعة الخط :

« وللاستاذ أبي الحسن علي بن هلال الكاتب البغدادي الشهير بابن البواب ، قصيدة من بحر البسيط على روي الراء ، يذكر فيها صناعة الخط وموادها ، من أحسن ما كتب في ذلك . رأيت اثباتها في هذا الكتاب من هذا الباب ، لينتفع بها من يريد تعلم هذه الصناعة . وأولها :

يا من يريد اجادة التحرير	ويروم حسن الخط والتصوير
ان كان عزمك في الكتابة صادقاً	فارغب الى مولاك في التيسير
اعدد من الاقلام كل مثقف	صلب يصوغ صناعة التحبير
إذا عمدت لبريه ، فتوخه	عند القياس بأوسط التقدير
انظر الى طرفيه ، فاجعل بريه	من جانب التدقيق والتخصير
واجعل لجلفته قواماً عادلا	يخلو عن التطويل والتقصير
والشق وسطه ليبقى بريه	من جانبيه مشاكل التقدير
حتى إذا أتقنت ذلك كله	اتقان طب بالمواد خبير
فاصرف لراى القط عزمك كله	فالقط فيه جملة التدبير
لا تطمعن في أن أبوح بسره	اني أضن بسره المستور
لكن جملة ما أقول بانه	ما بين تحريف الى التدوير
وألق دواتك بالدخان مدبرا	بالخل أو بالحصرم المعصور
واضف اليه مغرة قد صولت	مع أصفر الزرنيخ والكافور
حتى اذا ما خمرت ، فاعمد الى	الورق النقي الناعم المخبور
فاكبسه بعد القطع بالمعصار كي	ينأى عن التشعيث والتغيير
ثم اجعل التمثيل دأبك صابرا	ما أدرك المأمول مثل صبور
ابدأ به في اللوح منتضياً له	عزماً تجرده عن التشمير

لا تعجلن من الردى تحطـه في أول التمثيـل والتسطير
فالامر يصعب ثم يرجع هيناً ولرب سهل جاء بعد عسير
حتى اذا ادركت ما املتـه اضحيت رب مسرة وحبور
فاشكر الملك واتبع رضوانه ان الاله يحب كل شكور
وارغب لكفك ان تخط بنانها خيرا تخلفـه بـدار غرور
فجميع فعل المرء يلقاه غدا عنـد التقاء كتابـه المنشور

(طبعة كاترمير – ج ٢ – ص ٣٦٦)

ه) – بعد هذه القصيدة ، يأتي بحث جديد تماماً ؛ يدون فيه ابن خلدون بعض المعلومات والملحوظات عن «خطوط الدواوين السلطانية» وعن «الخطوط السرية» :

(واعلم) ان الخط بيان عن القول والكلام ، كما ان القول والكلام بيانٌ عما في النفس والضمير من المعاني . فلا بد لكل منهما ان يكون واضح الدلالة . قال الله تعالى خلق الانسان علمه البيان . وهو يشتمل على بيان الادلة كلهـا . فالخط المجود كما له ، ان تكون دلالته واضحة بابانة حروفه المتواضعة ، واجادة وضعها ورسمها ، كل واحد على حدة ، متميز عن الاخر ، الا ما اصطلح عليه الكتاب في إيصال حرف الكلمة الواحدة بعضها ببعض ، سوى حروف اصطلحوا على قطعها مثل الالف المتقدمة في الكلمة وكذا الراء والراي والدال والذال وغيرها ، بخلاف مـا اذا كانت متأخرة وهكذا الى آخرها .

ثم ان المتأخرين من الكتاب اصطلحوا على وصل كلمات بعضهـا ببعض وحذف حروف معروفة عندهم ، لا يعرفها الا اهل مصطلحهم ، فتستعجم على غيرهم . وهؤلاء كتاب دواوين السلطان وسجلات القضاة ، كأنهم إنفردوا بهذا الاصطلاح عن غيرهم لكثرة موارد الكتابة عليهم ، وشهرة كتابتهم ، واحاطة كثير من دونهم بمصطلحهم ، فينبغي ان يعدلوا عن ذلك الى البيان ما استطاعوا . والا كان بمثابة الخط الاعجمي لانهما بمنزلة واحدة في عدم التواضع عليه . وليس يعذر في هـذا القدر الا كتاب الاعمال السلطانية في الاموال والجيوش . لانهم مطلوبون بكتمان ذلك عن الناس ، فانه من الاسرار السلطانية التي يجب اخفاؤها . فيبالغون في رسم اصطلاح خاص بهم يصير بمثابة المعمى . وهو الاصطلاح على العبارة عن الحروف بكلمات من اسماء الطيب والفواكه والطيور والازاهر ، ووضع أشكال اخرى غير اشكال الحروف المتعارفة

يصطلح عليها المتخاطبون ، لتأدية ما في ضمائرهم بالكتابة . وربما وضع الكتاب للمشور على ذلك وان لم يضعوه اولا قوانين بمقاييس ، استخرجوها لذلك بمداركهم يسمونها فك المعمى . وللناس في ذلك دواوين مشهورة . والله العليم الحكيم .

(طبعة كاترمير .. ج ٣ ص٣٤٧)

يلاحظ ان جميع هذه الفقرات والابحاث التي نقلناها عن طبعة باريس ، تنسجم تمام الانسجام مع أبحاث الفصل ، وخطة المقدمة ، وعقلية المؤلف واسلوبه ، فلانرى مجالا للشك في انها من كتابات ابن خلدون نفسه

ونعتقد ان عدم وجود مثل هذه الفقرات والمباحث الهامة في طبعات البلاد العربية ، من ابرز الدلائل على فداحة تقصير الطبعات المذكورة ، وعظم الواجب الملقى على عاتق الدوائر العلمية العربية ، امام تراث هذا المفكر العربي الخالد .

— ٣ —

هذه هي الآراء والمعلومات الواردة في فصل الخط والكتابة من المقدمة ، وقد سردنا اقسامها الموجودة في الطبعات المصرية والبيروتية تلخيصاً ، ونقلنا اقسامها الخاصة بالطبعة الباريسية نصاً وتماماً .

غير ان ابن خلدون قد تطرق الى امور الخط والكتابة في بعض الفصول الاخرى ايضاً . فاذا اردنا ان نحصل على فكرة تامة عن كل ما كتبه عن الخط والكتابة ، يجب علينا ان نراجع الفصول المذكورة ايضاً :

١ — في الفصل الذي يقرر — « ان الصنائع تكسب صاحبها عقلاً ، وخصوصاً الكتابة والحساب » (ص ٤٢٧ — ٤٢٩) يتكلم ابن خلدون عن فائدة الكتابة

٢ — وفي فصل تعليم الولدان (ص٥٣٧ — ٥٤٠)يتطرق ابن خلدون الى مسألة تعليم الخط والكتابة بجانب تعليم القرآن ، ويذكر مذاهب أهل

الاندلس والمغرب وافريقية والمشرق في هذا الصدد .

(اننا سنشرح آراء ابن خلدون المسطورة في هذين الفصلين ، في الدراسة التي سنخصصها لعرض وتحليل آرائه في التربية والتعليم)

٣ — في فصل « المقاصد التي ينبغي اعتمادها في التأليف » (وهو من الفصول الناقصة في جميع طبعات البلاد العربية) ، بعد تعريف الكتابة — حسب ما ذكرناه آنفاً — يستعرض ابن خلدون أنواع الخطوط — من الحميري الى السرياني والعبراني واللطيني — ويقول فيما يقوله :

« الكتابة مختلفة باصطلاحات البشر في رسومها واشكالها ، ويسمى ذلك قلماً أو خطاً .

« فمنها الخط الحميري ، ويسمى المسند ، وهو كتابة حمير واهل اليمن الأقدمين ، وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر ، كما يخالف لغتهم ، وان كان الكل عربياً . . .

« ومنها الخط السرياني ، وهو كتابة النبط والكلدانيين . وربما يزعم بعض أهل الجهل انه الخط الطبيعي ، لقدمه ، فانهم كانوا أقدم الامم . وهذا وهم ومذهب عامي . لأن الافعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع ، وانما هو يستمر بالقدم والمران ، حتى يصير ملكة راسخة ، فيظنها المشاهد طبيعية ، كما هو رأي كثير من البلداء في اللغة العربية : فيقولون ان العرب كانت تعرب بالطبع وتنطق بالطبع ، وهذا وهم .

ومنها الخط العبراني . . . ومنها الخط اللطيني . . .

« ولكل امة من الامم اصطلاح في الكتاب يعزى اليها ، ويختص بها . مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم .

« انما وقعت العناية بالاقلام الثلاثة الاولى .

« اما السرياني ، لقدمه كما ذكرنا . اما العربي والعبري ، فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما . . .

« واما اللطيني ، فكان الروم — وهم أهل ذلك اللسان — لما أخذوا بدين النصرانية وهو كله من التوراة . . . ترجموا التوراة وكتب الانبياء الاسرائيليين الى لغتهم

ليقتنصوا منها الاحكام على اسهل الطرق . وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم آكد من سواها

« واما الخطوط الاخرى ، فلم تقع بها عناية . وانما هي لكل امة ، حسب اصطلاحها » .

(طبعة كاترمير . ج ٣ – ص٣٦٣)

٤ – في الفصل الذي يقرر «ان العجمة اذا سبقت الى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي » (وهو من الفصول الناقصة في جميع طبعات البلاد العربية) يتطرق ابن خلدون الى الخط والكتابة ، خلال تكلمه عن الحجب التي تقوم بين المعاني والفهم ، قائلاً :

« واما اذا احتاج التعلم الى الدراسة والتقييد بالكتاب ، ومشافهة الرسوم الخطية في الدواوين بمسائل العلوم ، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه في الكتاب وبين الالفاظ المقولة في الخيال . لان رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الالفاظ المقولة ، وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة ، وان عرفت بملكة قاصرة كانت معرفتها ايضاً قاصرة . ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملكات العلوم ، أعوص من الحجاب الاول . واذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ، ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني وصار انما يعاني فهم مباحثها فقط . هذا شأن المعاني مع الالفاظ والخط بالنسبة الى كل لغة »

(طبعة كاترمير ، ج ٣ ص ٢٧٥)



فهرس

القسم الثاني

مكانة المقدمة في تاريخ فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع

القسم الثالث

آراء ابن خلدون ونظرياته

ملاحظة

ان بقية الدراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ستنشر على حدة . أهم هذه الدراسات هي :

الدولة في مقدمة ابن خلدون — آراء ابن خلدون في علم النفس وفي التربية والتعليم — نظرية التطور في مقدمة ابن خلدون — آراء ابن خلدون في الحروب — ابن خلدون والمذاهب الاجتماعية — آراء ابن خلدون في الدين ، في اللغة ، وفي الأدب — مقدمة ابن خلدون في الكتب العربية .

تصحيحات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٥	١٦	اغتم	اغتم
٢٨	١١ و ١٤	كورش	سرخس
٧٢	٨	الرات	مرات
٧٤	٢٢	الشرق	المشرق
٩٠	١٩	منقلية	متقلبة
٩٢	١٢ و ١٣	حوم الغرض	حوم على الغرض
٩٣	٢	مسائله اكثر	مسائله على اكثر
٩٣	٢	كتبناه	كتبنا
٩٤	٤	لانتعاش	لانتاش
١٠٤	١	من الوجه	من الوجوه
١١٢	١	الاخير	الاخيرة
١١٢	١٢ و ١٧	نفخ الطيب	نفح الطيب
١١٨	٢٣	الحاضري	الحضرى
١٢٥	١١	نسب المتواتر	نسبه المتواتر
١٣٩	١٣	مونتسيكو	مونتسكيو
١٤٠	٥	القديس	للقديس
١٤٣	١	جوان	جوانى
١٦٥	٢٢	فيها	بها
١٨٦	٩	للعارة	للعمارة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠٨	٢٢	لم اراه	لم اره
٢٢٩	١٦	خرين	آخرين
٢٣٠	٧	لدلاته	لدلالته
٢٣٠	١١	التجاو على	التجاوز على
٢٣٤	١٣	الثقة بالعدالة	الثقة بالرواة بالعدالة
٢٣٨	١٠	فهو	فهو
٢٣٩	١٠	الى ان	الآن ان
٢٤٦	٦	العلاقة	عن العلاقة
٢٤٧	٤	لم يتأتى	لا يتأتى
٢٥٠	١٩	من سلطانه	في سلطانه
٢٦٠	٢٢	بدورهما	بدورها
٢٧١	٢٥	التغفلة	الغفلة
٢٨١	١	العمرة	لعمره
٢٨٣	٢١	اتلقاها	يتلقاها

٦ ليرات